B.C.U. Timişoara
962634

Filosofie

Thierry Gontier

Marile opere ale filosofiei moderne

INSTITUTUL EUROPEAN

Marile opere ale filosofiei moderne

Thierry Gontier

Traducere de
Mihaela Gafițescu

BIBLIOTECA CENTRALĂ
UNIVERSITARĂ TIMIȘOARA
562634

Biblioteca Centrală
Universitară
Timișoara
H2017772

Institutul European

AU APĂRUT:

1. *MARILE CURENTE ALE FILOSOFIEI ANTICE.* Alain Graf
2. *MARILE CURENTE ALE FILOSOFIEI MODERNE.* Alain Graf
3. *POLITICI ECONOMICE.* Jacques Généreux
4. *SISTEMUL MONETAR INTERNAȚIONAL.* Frédéric Teulon
5. *COMERȚUL INTERNAȚIONAL.* Frédéric Teulon
6. *MARILE OPERE ALE FILOSOFIEI MODERNE.* Thierry Gontier

ÎN PREGĂTIRE:

- *ORGANIZAȚIILE INTERNAȚIONALE CONTEMPORANE.* Philippe Moreau Defarges
- *CONSTRUCȚIA EUROPEANĂ DE LA 1945 PÎNĂ ÎN ZILELE NOASTRE.* Pascal Fontaine

© *Les grandes oeuvres de la philosophie moderne,* Editions du Seuil, februarie 1996
© *Marile opere ale filosofiei moderne,* Editura Institutul European Iași 1998, pentru prezenta versiune în limba română
I S B N 973-586-121-6 PRINTED IN ROMANIA

TABLA DE MATERII

Prezentare . 4

1. Machiavelli, *PRINCIPELE* . 5
2. Montaigne, *APOLOGIA LUI RAIMOND SEBOND* . . . 9
3. Descartes, *DISCURS ASUPRA METODEI* . 14
4. Descartes, *MEDITAȚII METAFIZICE* . . 18
5. Hobbes, *DESPRE CETĂȚEAN* . . . 24
6. Spinoza, *TRATAT DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI* . . 30
7. Pascal, *CUGETĂRI* 34
8. Leibniz, *DISCURS ASUPRA METAFIZICII* . 38
9. Montesquieu, *DESPRE SPIRITUL LEGILOR* . 43
10. Rousseau, *DISCURS ASUPRA ORIGINII INEGALITĂȚII* . 49
11. Rousseau, *CONTRACTUL SOCIAL* . 54
12. Kant, *CRITICA RAȚIUNII PURE* . . 60
13. Kant, *BAZELE METAFIZICII MORAVURILOR* . 65
14. Hegel, *RAȚIUNEA ÎN ISTORIE.* . . 70
15. Marx, *IDEOLOGIA GERMANĂ (CARTEA I)* . 74
16. Nietzsche, *GENEALOGIA MORALEI* . 78
17. Bergson, *EVOLUȚIA CREATOARE* . 82
18. Husserl, *ORIGINEA GEOMETRIEI* . . 87
19. Heidegger, *SCRISOARE DESPRE UMANISM* . 92

Anexă 96
Bibliografie selectivă în limba română . 99

PREZENTARE

Nu este inutilă reafirmarea importanței reflecției asupra marilor gînduri filosofice, așa cum ne-au fost transmise prin operele datînd din secolul al IV-lea î.H. pînă în zilele noastre. Cu siguranță nu este vorba de a gîndi *ca* autorii vechi, ci de a gîndi *cu* ei. Lectura simplelor extrase izolate din contextul lor, așa cum este propusă de manualele școlare, este, în această formă, insuficientă pentru a angaja un veritabil dialog filosofic.

Studentul, altfel zis nespecialistul în filosofie, este adesea descurajat de dificultatea lecturii marilor opere, fie din cauza unui vocabular ezoteric, fie din cauza lungimii cărții. Această lucrare ar trebui să le permită o primă abordare și să le facă lectura mai ușoară. [...]

M-am limitat la un studiu descriptiv al operei, sacrificînd uneori precizia gîndirii în scopul de a evita utilizarea unui vocabular prea anevoios pentru o primă abordare a textului, sau de a angaja textul în interpretări prea contestabile.

Un scurt plan-rezumat al operei va permite cititorului să-și formeze o idee rapidă despre articulațiile esențiale ale lucrării: reperele utilizate sînt diviziunile textului, dacă acesta le are sau, în lipsa acestora, paginația ediției „de referință" (care poate fi, după caz, ediția actuală recomandată, sau o ediție veche a cărei paginație este notată în marginile edițiilor actuale bune).

Bibliografia foarte succintă care însoțește fiecare fișă se limitează cel mai adesea la lucrările generale și relativ ușor de citit, despre autor sau despre operă: cei care doresc să se inițieze prin lecturi mai „dezagreabile" ale operelor vor putea să recurgă la bibliografiile acestor lucrări generale.

MACHIAVELLI: *PRINCIPELE*

Data: 1513, publicare postumă în 1531
Titlul original (ital.): *Il Principe*

Referințe:
L. Strauss, *Pensées sur Machiavel,* Payot, 1982.

1. TEMA

Prin forma sa, *Principele* se înscrie în genul scrierilor tradiționale: „oglinzile prinților", tratate menite să desăvîrșească educația suveranului dîndu-i sfaturi despre cinste și realism, în general ilustrate cu exemple împrumutate din istoria antică și contemporană. Dedicîndu-și opera lui Lorenzo de Medici, Machiavelli (pe vremea aceea ținut departe de viața politică) spera să reintre în grațiile noului suveran al Florenței: opera sa este deci aceea a unui curtean. Dar scopul lui Machiavelli este mai ambițios: acela de a-l convinge pe suveran atît să instaureze ordinea în cetatea pe care tocmai o cucerise, cît și să aducă pacea și unitatea (prin cucerire) întregii Italii dezmembrată în acea vreme de invaziile străinilor și de disputele interne.

Principele ne apare astăzi ca un tratat de teorie politică; el este totodată atît pamflet, cît și un text combativ.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Problemele puse de diferitele principate în ceea ce privește guvernarea lor.

Introducere. Diferitele tipuri de principate (cap. 1).

A. Principatele ereditare: ele sînt ușor de guvernat (cap. 2).

B. Principatele dobîndite:
1. prin forța armelor sau datorită sorții (cap. 3-6).
2. prin alte mijloace (cap. 7-11).

II. Mijloacele de păstrare a cetății cîștigate.
A. Apărarea statului (cap. 12-14).
B. Relațiile principelui cu supușii și cu aliații săi (cap. 15-24).

III. Concluzii.
A. Concluzii generale. Principele și soarta (cap. 25).
B. Perorație: necesitatea de a elibera și de a aduce pacea în Italia (cap. 26).

2. COMENTARII

A. PESIMISMUL ANTROPOLOGIC ȘI ISTORIC

• **Soarta** – Filosofia politică a lui Machiavelli se bazează pe o concepție radical pesimistă asupra istoriei, datorată în mare parte instabilității politice din Italia secolului al XVI-lea. Machiavelli nu recunoaște în succesiunea imperiilor, în nașterea și căderea lor mîna unui Dumnezeu binefăcător; el vede mai degrabă eșecul inevitabil al oricărei întreprinderi umane și dificultatea de a accede la ceea ce oamenii aspiră în mod natural: pacea și securitatea. Istoria nu este opera unei Providențe, ci a unui destin orb (*fortuna*) și nepăsător față de oameni.

• **Domeniul politicii** – Domeniul propriu politicii se constituie prin construirea și menținerea unei ordini sociale pacifiste și sigure. Această ordine trebuie să fie realmente „smulsă" destinului; ea n-ar ajunge să fie definită, soarta (*fortuna*) avînd totdeauna ultimul cuvînt.

Pesimismul istoric se prelungeşte într-un pesimism antropologic: cetăţenii pe care Principele are îndatorirea să-i guverneze nu sînt oameni ideali (fiinţe raţionale), ci fiinţe concrete, jumătate animale, jumătate oameni, conduşi de pasiunile şi ambiţiile lor, sensibili mai degrabă la frică decît la blîndeţe şi la constrîngere mai mult decît la raţiune.

B. DESACRALIZAREA PUTERII POLITICE

• **Virtutea (*virtù*) Principelui** – Tradiţionala „oglindă a prinţilor" se adresează moştenitorului legitim al coroanei. Din contra, Principele părea puţin preocupat de legalitatea modului de dobîndire a principatului, care distinge în general republica de tiranie. Ceea ce-l interesează în mod deosebit pe Machiavelli este arta de a se menţine la putere conservînd în acelaşi timp ordinea socială: dar această artă nu este evidenţiată într-adevăr decît în principatele cucerite, acolo unde ordinea trebuie instaurată în întregime şi unde Principele trebuie să dovedească talente excepţionale (*virtù*) pentru a reuşi acolo unde alţii au eşuat.

În regimurile politice legitime ordinea se obţine mai întîi prin consens şi suveranul are nevoie de talent pentru a o menţine.

• **Amoralismul politic** – Virtutea (*virtù*) Principelui are la Machiavelli un sens propriu politicii: ea presupune capacitatea de a menţine o ordine socială stabilă. Dată fiind natura umană, duplicitatea, violenţa şi chiar cruzimea vor fi necesare pentru a o dobîndi. Faptul că Machiavelli condamnă nelegiuirea se datorează ineficienţei acesteia în politică: pentru a face să domnească ordinea, Principele trebuie să ştie să cîştige încrederea cetăţenilor. Pentru aceasta el va trebui măcar să simuleze dreptatea, generozitatea, blîndeţea şi bunăvoinţa. Arta politică constă în a şti să îmbini mărinimia cu zgîrcenia, cinstea cu duplicitatea, blîndeţea cu cruzimea.

Principele devine astfel, în același timp, leu (prin utilizarea forței) și vulpe (prin capacitatea sa de a-și păstra „buna" reputație).

C. „MORALA" LA MACHIAVELLI

• **Locul moralei** – Se poate spune că Machiavelli este campionul unui adevărat imoralism politic? În politică, morala își are locul său acolo unde ordinea este deja instaurată, nu atunci cînd lipsesc condițiile esențiale care o asigură: adică securitatea și stabilitatea (în Italia secolului al XVI-lea, de exemplu).

Justiția este necesară desăvîrșirii cetății, nu întemeierii sale: dată fiind natura umană și ostilitatea sorții, instaurarea unei ordini politice nu se poate face fără violență. Marele Principe știe să folosească această violență la modul cel mai „economicos", adică suficient de eficace pentru a nu fi obligat să recurgă mereu la ea.

• **Ambiția Principelui** – Machiavelli nu-și face iluzii în legătură cu felul de a fi al Principelui. Ceea ce Principele urmărește în guvernare este să păstreze puterea pentru el însuși. Dar ambiția personală nu este incompatibilă cu interesul comun: războaiele exterioare, luptele interne, divizările în facțiuni sînt totodată dăunătoare ordinii publice și periculoase pentru Principe. Reușita personală a suveranului reclamă deci securitatea și pacea publice; marele Principe este acela care știe, prin calitățile (*virtù*), sale să utilizeze soarta în avantajul său și să facă în așa fel încît interesul său personal să corespundă interesului comun.

MONTAIGNE: *APOLOGIA LUI RAYMOND SEBOND* (*Eseuri*, cartea a II-a, 12)

Data: prima ediție în 1580, adăugită și revăzută în edițiile din 1588 și 1595 (postume).

Referințe:

- Lucrări generale:

H. Friedrich, *Montaigne,* Gallimard, 1968.

P. Villey, *Le sources et l'évolution des idées de Montaigne,* Hachette, 1933[r].

- Lucrări speciale:

M. Baraz, *L'Être et la connaisance selon Montaigne,* Toulouse, 1968.

A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne,* Éd. du Seuil, 1980.

M. Conche, *Montaigne et la philosophie,* Mégare, 1992[r].

1. TEMA

De departe, cel mai lung capitol al *Eseurilor*, *Apologia lui Raymond Sebond,* constituie apărarea unui teolog al secolului al XV-lea, din care Montaigne tradusese voluminoasa *Carte a Creaturilor.* Această lucrare, foarte la modă în secolul al XVI-lea, încerca să construiască o teologie bazată nu pe argumente abstracte, ci pe experiență și observație: omul, observîndu-se pe sine însuși și observînd lumea, își descoperă locul privilegiat în cadrul Creației, deducînd de aici iubirea pe care o datorează Creatorului său. Montaigne încearcă să demoleze numeroasele critici aduse lucrării; însă, în loc să răspundă diverselor obiecții ale adversarilor, el demonstrează neputința rațiunii în general de a dovedi ceva anume și deci de a furniza argumente valabile împotriva lui Sebond. Strategie ambiguă căci, distrugînd orice

întreprindere rațională, ea se întoarce împotriva lui Sebond însuși. Depășind termenii apologetici și teologici fixați la început, *Apologia lui Raymond Sebond* este o meditație generală asupra puterii rațiunii și locului ocupat de om între ființe.

FIȘĂ DE LECTURĂ

Introducere. Circumstanțele care îl determină pe Montaigne să-l apere pe Sebond.

I. Rațiunea este necesară pentru a susține credința în om.

II. Rațiunea nu poate face nimic dacă nu este condusă de credință.

A. Presupunerea omului, care se crede superior tuturor celorlalte ființe.
   1. Omul nu este superior ființelor divine.
   2. Omul nu este superior animalelor.

B. Vanitatea științelor, care n-au ajuns niciodată la ceea ce pretind.
   1. Științele sînt inutile binelui omului.
   2. Cei mai mari filosofi și-au mărturisit ignoranța.
   3. Rațiunea este incapabilă să-l cunoască pe Dumnezeu.
   4. Rațiunea este incapabilă să cunoască natura omului.

C. Relativitatea rațiunii umane.
   1. Este necesară o critică radicală a cunoașterii.
   2. Judecata noastră nu este stabilă.
   3. Sîntem incapabili să apreciem propriul bine.
   4. Senzația însăși este relativă.

Concluzie. Vanitatea condiției omului.

2. COMENTARII

A. ECHILIBRUL ÎNTRE RAȚIUNE ȘI CREDINȚĂ

• **Adversarii lui Sebond** – Montaigne îl apără succesiv pe Sebond de două tipuri de adversari: cei care subestimează importanța rațiunii și cei care subestimează importanța credinței. Respingerea argumentelor celei de-a doua categorii de adversari ocupă mai mult spațiu deoarece pentru Montaigne, aceștia sînt mai periculoși și mai dificil de convins.

• **Necesitatea rațiunii** – Primii adversari sînt cei pe care îi putem numi „fideiști", adică persoanele care gîndesc că rațiunea nu are ce căuta în domeniul credinței. Conform lui Montaigne, o asemenea concepție este frumoasă și pioasă, dar nerealistă, dată fiind condiția reală a omului: experiența arată că este mult prea fragilă credința omului, prea efemeră și supusă pasiunilor încît să nu fie necesară susținerea ei cu toate puterile omenești. Rațiunea trebuie deci să caute să participe la efortul credinței pentru a o consolida și a o implanta profund în om.

• **Necesitatea credinței** – Mult mai dură este critica lui Montaigne în ceea ce-i privește pe raționaliști, care consideră că rațiunea umană își este sieși suficientă pentru a cunoaște orice, și disprețuiesc credința ca inutilă unui Savant. Pentru Montaigne, rațiunea are de jucat un rol în cunoașterea lui Dumnezeu, însă numai ca un ajutor sau ca un sprijin: în nici un caz ea nu poate înlocui credința sau grația divină. Cele două componente – credința și rațiunea – sînt deci necesare: credința conduce rațiunea spre cunoașterea lui Dumnezeu, iar rațiunea, dacă rămîne în slujba credinței, are un rol deloc neglijabil.

B. UN TRATAT DE FILOSOFIE SCEPTICĂ

• **Neputința rațiunii** – Montaigne s-ar fi putut mărgini la acest echilibru între rațiune și credință. Dar, pentru a-și „dezarma" mai bine adversarul, el încearcă să demonstreze că rațiunea

este incapabilă să cunoască ceva, nu numai în ceea ce privește adevărurile înalte și dificile ale teologiei, dar chiar și în domeniul care părea a-i fi accesibil: cunoașterea lumii și a omului. Neputînd cunoaște ceea ce-i este cel mai aproape (pe sine însuși și lumea sensibilă), omul nu poate *a fortiori* să țină un discurs despre ființa infinit îndepărtată care este Dumnezeu. Neputînd să cunoască nimic din teologie, nu mai poate pretinde să judece argumentele lui Sebond.

• **Imposibilitatea oricărei certitudini** – Montaigne reia în calcul principalele argumente ale scepticilor antici (Pyrrhon, Sextus Empiricus). Falsitatea științelor este dovedită de dezacordul savanților, de variațiile, contradicțiile sau chiar absurditățile spre care îi conduc cercetările lor.

Dar Montaigne merge mai departe și atacă noțiunea de certitudine arătînd că aceasta nu constituie un criteriu al adevărului: adevărul este stabil și universal, pe cînd certitudinile noastre sînt mereu schimbătoare. Înseși senzațiile noastre sînt relative, în funcție de constituția fizică, și incapabile să ne asigure asupra veridicității obiectului lor. Există așadar o prăpastie de netrecut între permanența și universalitatea adevărului și nestatornicia spiritului uman.

C. CONDIȚIA OMULUI

• **Omul nu este egal zeilor** – Radicalismul exagerat al criticii lui Montaigne are, fără îndoială, un scop polemic, vizînd dezarmarea totală a adversarului. Dar el are și un rol pozitiv, permițînd înțelegerea locului pe care îl deține omul între celelalte ființe. Raționaliștii consideră că, prin rațiunea sa, omul se distinge de animale, se ridică deasupra întregii Creații și devine egal zeilor. Montaigne vrea să învingă acest orgoliu, umilind rațiunea umană și evidențiindu-i infirmitatea. Numai Dumnezeu *este* în sensul adevărat al cuvîntului; omul, supus schimbărilor și vicisitutidinilor timpului, *nu este,* ci devine mereu altul. Dimpotrivă, comparația dintre om și animale arată că fac parte din aceeași comunitate a naturii și că omul nu este radical diferit de restul creaturilor.

• **Solidaritatea dintre om şi creaturi** – În momentul în care este subliniată distanța dintre om şi Dumnezeu se întăreşte solidaritatea între om şi ansamblul creaturilor. Prima dintre aceste solidarități este aceea a omului cu propriul său trup: omul nu scapă de condiția sa animală pentru că nu poate evada din propriul corp. El nu poate atinge adevărul în sine deoarece nu l-a cunoscut decît prin raportare la ființa sa individuală, adică la corpul său. Prin trup omul este legat de lume şi supus scurgerii timpului.

• **Unitatea omului** – Înțelepciunea tradițională şi în special cea stoică consideră că omul, pentru a atinge fericirea, trebuie să se detaşeze de corpul său şi să scape astfel fragilității temporale. Montaigne, dimpotrivă, caută o înțelepciune pe măsura omului (nu a zeilor): omul trebuie învățat să accepte să trăiască cu corpul său şi în efemer. De altfel, nu este adevărat că trupul ar fi acel element de dezordine aşa cum ni l-au descris Platon sau stoicii. Ca şi Lucrețiu, Montaigne crede că acest corp are dorințe reglate şi limitate: de fapt, sufletul este cel care prezintă dorinței obiecte iluzorii şi nemăsurate. Fericirea omenească nu constă decît în bucuria temporală şi efemeră dată de plăcerile trupeşti: scepticismul *Apologiei lui Raymond Sebond* este şi un exercițiu spiritual de umilință necesar dobîndirii înțelepciunii umane.

DESCARTES: *DISCURS ASUPRA METODEI*

Data: 1637

Titlul original: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* (Discurs asupra metodei de a conduce bine raţiunea şi de a cerceta adevărul în ştiinţe)

Referinţe:

- Lucrare generală:

G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes,* Vrin (2 volumes), 1971.

- Lucrări speciale:

E. Gilson, *„Discours de la méthode", texte et commentaire,* Vrin, 1987[r].

H. Gouhier, *Essai sur le „Discours de la méthode",* Vrin, 1973[r].

1. TEMA

Renunţînd la publicarea lucrării sale de fizică – după ce Biserica condamnase (1633) tezele lui Galilei despre mişcarea Pămîntului –, Descartes răspunde insistenţelor prietenilor scriind un rezumat al filosofiei sale. Publicată anonim, lucrarea cuprinde trei „eseuri" care redau un eşantion de rezultate la care Descartes a ajuns în diferite domenii ştiinţifice. Aceste lucrări specializate sînt precedate de o introducere generală asupra metodei autorului: această introducere se publică de obicei separat sub forma unei povestiri autobiografice. Descartes se mîndreşte cu succesele obţinute graţie metodei sale şi evocă ceea ce este îndreptăţit să spere pentru viitor. Această metodă pune ştiinţa la îndemîna tuturor şi nu cere nici o erudiţie: astfel, lucrarea a fost publicată în limba populară (franceză) şi nu în limba ştiinţifică a epocii (latina).

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Metoda nouă faţă de metoda tradiţională

A. Evaluarea stării ştiinţelor (prima parte).

1. Importanţa metodei prin care se conduce raţiunea.
2. Nici o ştiinţă nu a atins o certitudine satisfăcătoare.
3. Superioritatea „cărţii lumii" asupra cărţilor anticilor.

B. Expunerea noii metode (partea a doua).

1. Necesitatea reconstruirii fundamentelor ştiinţei.
2. Expunerea regulilor metodei împrumutate din logică, geometrie şi algebră.
3. Avantajele acestei metode: speranţele pe care ea le suscită.

C. Limitele acestei metode: morala provizorie (a treia parte).

1. Regulile provizorii ale moralei.
2. Ele permit continuarea reformei ştiinţelor.

II. Argumente în favoarea noii metode.

A. Succesele sale în metafizică (partea a patra).

1. Cunoaşterea fiinţei şi a naturii mele.
2. Dovezile existenţei lui Dumnezeu.
3. Adevărul ideilor clare şi distincte şi adevărul lumii materiale.

B. Succesele în fizică: expunerea sumară a conţinutului cărţii de fizică (partea a cincea).

1. Explicarea formării lumii inerte.
2. Explicarea mecanicistă a organismului uman.
3. Descrierea sufletului specific omului şi absent la animale.

III. Concluzii. Motivul publicării acestei cărți (partea a șasea).

A. Motive de abandonare a proiectului publicării unei fizici.

B. Motivele publicării acestei cărți și recomandări de lectură.

2. COMENTARIU

A. EXTINDEREA MODELULUI MATEMATIC LA STUDIEREA LUMII

• **Fizica matematică** – În timpul lui Descartes teoria științei moștenită de la Aristotel făcea o distincție netă între științele matematice – care oferă o certitudine totală asupra unui obiect ideal, dar numai mental (numerele) – și științele fizice – care tratează lumea materială și nu pot pretinde aceeași exactitate. Ideea fundamentală a lui Descartes este aceea de a da fizicii (altfel spus cunoașterii lumii în general) o precizie egală cu cea a matematicilor. Geometria euclidiană oferă modelul unei asemenea exactități: ea rezolvă problemele cele mai complexe descompunîndu-le în ecuații simple, riguros înlănțuite între ele. Descartes vrea să extindă la ansamblul științelor această metodă pînă atunci rezervată logicii, geometriei și algebrei.

• **Succesul metodei** – Însă această metodă rămîne oare valabilă cînd nu mai este vorba de entități ideale și mentale, ci de ființe concrete și reale? Descartes răspunde la această întrebare în două moduri. Primul răspuns constă în a demonstra că noțiunile care se prezintă în mod evident spiritului nostru sînt necesar adevărate: a patra parte intenționează o abordare de acest tip care va fi desăvîrșită în *Meditațiile metafizice*. Cealaltă modalitate asupra căreia insistă mai mult *Discursul asupra metodei*, constă în a evidenția succesul metodei în rezolvarea problemelor de fizică pînă atunci nerezolvate. A cincea parte

este astfel un fel de rezumat „publicitar" al unei cărți nepublicate în care Descartes afirmă că ar oferi explicația principalelor fenomene naturale: natura corpurilor, legea mișcării, funcționarea organismelor vii etc.

B. PERSPECTIVELE NOII ȘTIINȚE

• **Stăpînirea naturii** – Rezultatele deja obținute permit, după Descartes, fundamentarea marilor speranțe referitoare la metodă. Oricît de complexă ar fi, orice problemă de geometrie poate fi rezolvată dacă o descompunem în ecuații simple, deci ar trebui să fie la fel și în fizică. Legînd între ele noțiuni simple și clare spiritului nostru s-ar putea „reconstrui" rațional orice fenomen concret al lumii. Omul, aducînd astfel lumea la puterea sa de înțelegere, ar putea să devină „stăpîn și posesor al naturii", să domine lucrurile materiale pentru a răspunde propriilor necesități, să învingă boala și bătrînețea. Mai mult, el ar putea să se domine pe sine însuși, conducîndu-și viața în conformitate cu rațiunea: în așteptarea unei anumite morale care va constitui desăvîrșirea științei, Descartes își făurește o morală „provizorie".

• **Mecanizarea viului** – Pe vremea lui Descartes, matematicile aveau deja aplicații concrete în construirea mașinilor. Descartes se inspiră din aceste succese utilizînd modelul mecanic pentru explicarea fenomenelor naturale. Fiecare ființă este astfel identificată cu o mașină fictivă pe care omul ar putea rațional să o construiască pentru a produce efecte identice. Astfel, atunci cînd Descartes explică corpul uman el „reconstruiește" rațional un automat capabil să execute mișcări asemănătoare celor ale unui om real, ale cărui organe ar fi țevi sau pistoane. Descartes a ajuns astfel să identifice animalele cu mașinile lipsite de inteligență și de sensibilitate: omul însuși nu scapă acestei reducții mecaniciste decît prin prezența evidentă a unui suflet rațional în sine.

DESCARTES: *MEDITAȚII METAFIZICE*

Data: 1641
Titlul original (lat.): *Meditationes de prima philosophia.*

Referințe:
- Lucrare generală:
G. Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, Vrin (2 volumes), 1971.
- Lucrări speciale:
J.M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1978.
M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1968[r].
H. Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, 1978[r].

1. TEMA

În *Meditațiile metafizice*, Descartes vrea să stabilească validitatea unei fizici fondate pe matematică, precum și superioritatea sa față de fizica tradițională, bazată pe experiența sensibilă. Matematicile oferă modelul unei științe sigure pentru că ne este absolut imposibil să punem la îndoială adevărurile pe care ni le propun: însă argumentul este tocmai acela că aceste adevăruri sînt în funcție de natura spiritului nostru. Or, fizica studiază lumea reală, care se prezintă simțurilor noastre ca exterioară. Este deci posibil să se stabilească, în general, că esențele lucrurilor sînt conforme ideilor inteligenței noastre? Nu este nevoie să ieșim din noi înșine pentru a putea răspunde la întrebare: de aceea și calea urmată de către Descartes este aceea a unei examinări a spiritului. Această cercetare este „metafizică" deoarece tratează condițiile prime ale științei fizice și, mai general, fundamentele cunoașterii noastre.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Respingerea provizorie şi metodică a oricăror opinii de care te poţi îndoi (prima meditaţie).

A. Respingerea opiniilor bazate pe senzaţie.

B. Respingerea opiniilor bazate pe certitudinea spiritului.

II. Demonstrarea adevărului cunoştinţelor bazate pe certitudinea spiritului.

A. Primul adevăr: este cert că exist din moment ce gîndesc (a doua meditaţie).

1. „Gîndesc".
2. Sînt esenţialmente „un lucru care gîndeşte".
3. Aş cunoaşte mai bine prin spiritul meu decît prin simţuri.

B. Demonstrarea existenţei lui Dumnezeu (a treia meditaţie).

1. Ca origine a ideii de infinit în Spiritul meu.
2. Ca autor al fiinţei mele, purtătoare a acestei idei de infinit.

C. Demonstrarea adevărului ideilor sigure ale spiritului meu (a patra meditaţie).

1. Dumnezeu neputîndu-se înşela, toate ideile clare şi distincte ale Spiritului meu sînt, în mod necesar, adevărate.
2. Analiza greşelii: numai voinţa mea o poate cauza.

III. Demonstrarea adevărului cunoştinţelor despre lucrurile materiale.

A. Esenţa lucrurilor materiale este cunoscută cu certitudine (a cincea meditaţie).

1. Noţiunile geometriei sînt esenţele lucrurilor.
2. Demonstrarea pe cale geometrică a existenţei lui Dumnezeu.

B. Ceea ce noi cunoaştem despre existenţa lucrurilor materiale (a şasea meditaţie).
1. Demonstrarea existenţei lor.
2. De ce ele nu sînt aşa cum ni le reprezintă simţurile.

2. COMENTARII

A. STUDIUL CERTITUDINII ŞTIINŢIFICE

• **Îndoiala hiperbolică** – Descartes plasează foarte sus idealul ştiinţei. Aceasta trebuie să conţină doar cunoştinţe absolut sigure: trebuie deci să fie excluse opiniile admise din simplă obişnuinţă sau prin autoritate. Îndoiala are o funcţie de epurare: contrar îndoielii sceptice, ea nu e ste urmată decît în speranţa unei certitudini mai mari, capabile să susţină edificiul ştiinţific. În funcţie de această exigenţă, probabilul este respins la fel ca şi falsul: îndoiala este deci în mod voit exagerată („hiperbolică") pentru ca adevărurile pe care le admite să fie absolut de neclintit.

• **Etapele îndoielii** – Descartes nu elimină rînd pe rînd orice adevăr îndoielnic, ci apelează la sursele generale ale cunoaşterii noastre care sînt simţurile şi inteligenţa. Cunoştinţele dobîndite prin simţurile noastre sînt respinse prin argumentul visului: dacă ne este imposibil să distingem cu siguranţă somnul de starea de veghe, nu putem şti dacă imaginaţia noastră reprezintă realităţi sau ficţiuni. Descartes se ridică apoi de la sensibil la structura sa inteligibilă: adevărurile dobîndite prin propriul nostru spirit nu cad în faţa argumentului visului şi posedă o mai mare consistenţă. Pentru a le respinge provizoriu, Descartes recurge la născocirea unui Dumnezeu care, ca autor al existenţei mele, şi-ar exercita atotputernicia înşelîndu-mi spiritul. Această îndoială va fi respinsă atunci cînd Descartes va arăta că spiritul meu îşi are originea într-o fiinţă perfectă, incapabilă de minciună: însă îndoiala ataşată cunoştinţelor sensibile nu va fi înlăturată decît mai tîrziu şi doar în parte.

• ***Cogito*-ul** – Îndoiala lui Descartes lasă să subziste certitudinea absolut de neclintit a ființei mele. Existența mea este cunoscută printr-o intuiție atît de directă a propriului spirit încît nici un argument nu m-ar putea determina să mă îndoiesc . Am această cunoaștere a propriei existențe datorită gîndirii mele și numai în măsura în care eu gîndesc. În același timp în care îmi cunosc existența, existența corpului meu (derivată din simțuri) este încă îndoielnică: nu mă cunosc deci decît ca „lucru care gîndește". Idealismul lui Descartes își are punctul de plecare în această intuiție a adevărului prim și absolut al gîndirii mele: examinarea ideilor spiritului propriu va deveni astfel calea privilegiată a oricărei cunoașteri.

B. REALITATEA IDEILOR NOASTRE

• **Realitatea ideilor noastre** – Descartes consideră ideile spiritului ca realități cărora le cercetăm cauza. Această examinare permite cunoașterea valorii „obiective" a ideilor mele, adică se poate ști dacă ele corespund vreunei realități din afara spiritului meu. Trei tipuri de idei vor face obiectul acestei cercetări: ideea pe care o am despre o ființă infinită (ideea de Dumnezeu), ideile legate de însăși natura spiritului meu (noțiunile de matematică) și ideile care ajung în spiritul meu pe calea simțurilor (ideile sensibile).

• **Ideea de Dumnezeu** – Stabilind că ideea pozitivă pe care Spiritul meu o are despre o ființă infinită nu poate avea altă origine decît o ființă efectiv infinită, Descartes demonstrează existența lui Dumnezeu. Dumnezeu este, simultan, autorul ființei mele (atîta timp cît eu port ideea infinitului) și creatorul lucrurilor materiale: perfecțiunea sa excluzînd orice înșelătorie, toate noțiunile clare și distincte ale spiritului meu sînt în mod necesar adevărate. Existența lui Dumnezeu permite deci să stabilim că certitudinea subiectivă este și un criteriu al adevărului obiectiv: adevărul științei este astfel absolut și nu doar dependent de natura spiritului meu.

• **Ideile matematice** – Dumnezeu fiind garantul adevărului ideilor spiritului meu, lucrurile materiale n-ar putea avea altă esență decît ideile, prin care spiritul și le reprezintă cu o siguranță absolută. Se poate trage concluzia că, avînd privilegiul acestei evidențe totale, noțiunile matematice exprimă perfect lumea. Această lume, cunoscută doar prin spirit, este esențialmente vastă, reprezintă măreție, aparență și mișcare. Argumentul conform căruia este posibil să mă înșel nu infirmă adevărul matematicii: eroarea nu se datorează greșitei mele interpretări (care ar presupune o anume înșelătorie din partea lui Dumnezeu), ci doar puterii liberului meu arbitru care mă determină uneori să utilizez în mod greșit facultățile mele naturale. Doar voința mea este responsabilă pentru greșeală: nici Dumnezeu, nici noțiunile evidente ale matematicii nu m-ar fi putut înșela.

• **Ideile sensibile** – Prin intermediul spiritului eu cunosc esența lucrurilor materiale, dar nu pot ști doar cu ajutorul spiritului dacă acestea există. Senzația este aceea care mă convinge de existența lucrurilor materiale: însă ideile pe care senzația le furnizează spiritului sînt obscure și confuze, spre deosebire de ideile matematice. Totodată, de un anumit fapt îmi este imposibil să mă îndoiesc: de acela că lucrurile materiale există, căci unirea sufletului cu corpul (și deci a spiritului cu simțurile) este în această situație atît de directă încît nu mă pot îndoi de existența lor. Însă lucrurile nu există neapărat așa cum le percepem prin simțuri: am avut adesea experiența propriilor erori în acest domeniu, și știm că lucrurile por fi altfel decît cum le vedem. Iată deci că spiritului și nu simțurilor noastre trebuie să încredințăm sarcina construirii științei: simțurile au propria lor funcție care nu este aceea de cunoaștere, ci de conservare a ființei mele, ceea ce implică protejarea corpului meu legat substanțial de propriul suflet.

• **Teologia** – Proiectul *Meditațiilor metafizice* nu se limitează doar la reforma științelor. Descartes oferă și demonstrarea celor două fundamente tradiționale ale apologeticii raționale: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului. Existența lui Dumnezeu este arătată prin metode radical opuse celor apar-

ținînd lui Thomas d'Aquino: Dumnezeul lui Descartes se sustrage oricărei analogii cu creaturile. Prin infinitatea sa el se situează dincolo de orice concepere umană (el este „Dumnezeul atotputernic"): astfel raţiunea nu poate dovedi adevărurile credinţei şi doar autoritatea ecleziastică ne poate determina să le admitem ca adevărate. În ceea ce priveşte nemurirea sufletului, ea decurge din separarea sa de corp, conferindu-i-se astfel un destin autonom.

HOBBES: *DESPRE CETĂȚEAN*

Data: 1642
Titlul original (lat.): *De cive.*

Referințe:
R. Polin, *Politique et philosophie chez T. Hobbes,* PUF, 1977[r].
L. Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes,* Belin, 1991[r].
Y.C. Zarka, *La Décision métaphysique de Hobbes: conditions de la politique,* Vrin, 1987.

1. TEMA

Tratatul *Despre cetățean* este ultimul volum dintr-o trilogie ale cărei prime două părți sînt consacrate respectiv lumii materiale și omului: studiul principiilor fundamentale ale societății politice își trage deci rădăcinile din fizică și antropologie. Dar, dacă tratatul *Despre cetățean* se dorește un tratat științific și teoretic, el nu este mai puțin o scriere combativă. Redactînd-o în timpul revoluțiilor engleze, Hobbes se face aici apărătorul legitimității puterii regale împotriva coaliților înarmate. Contrar pamfletarilor vremii sale, Hobbes evită disputele doctrinare (mai ales religioase) care opun cele două părți: el se mulțumește să pună problema generală a dreptului popoarelor de a judeca voința suveranului lor. Partizan al absolutismului, Hobbes respinge toate doctrinele care presupun autorități superioare celei suverane, atribuindu-se astfel cetățeanului un „drept de evaluare" asupra actelor principelui.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Legea naturii impune omului să-și cedeze dreptul natural pentru a intra în societate (partea I).

A. În afara societății, omul este un pericol pentru semenii săi (capitolul I).
   1. Natura umană îl determină să facă rău semenilor.
   2. Dreptul natural lasă fiecăruia responsabilitatea de a-și purta de grijă așa cum crede.
   3. Războiul permanent care rezultă de aici face ca într-o astfel de stare să nu se poată trăi.

B. Rațiunea recomandă omului de a face totul pentru a obține o pace durabilă (capitolele II-IV).
   1. Legea naturii impune suspendarea libertății naturale printr-un contract.
   2. Diferitele legi ale naturii care privesc contractul social.
   3. Autoritatea divină a legii naturii.

II. Pactul social impune supunerea absolută față de suveran (partea a II-a).

A. O uniune fondată pe supunerea totală față de suveran este necesară (capitolul V).

B. Puterea suveranului este absolută (capitolul VI).
   1. Voința suveranului este atotputernică.
   2. Suveranul este injustițiabil.
   3. Doar suveranul decide în Stat.
   4. Suveranul nu poate fi revocat.

C. Guvernările (capitolul VII).
   1. Descrierea diferitelor forme de guvernământ (capitolul VII).
   2. Superioritatea guvernării monarhice asupra altora.
      • Legitimitatea guvernării unui singur om: a stăpânului asupra slavului, a tatălui asupra familiei (capitolele VIII-IX).

• Avantajele guvernării monarhice (capitolele X-XII).

3. Cauzele interne ale distrugerii guvernărilor.
   • Opiniile rebele în stat (capitolul XII).
   • Dreptul suveranului de a le preveni (capitolele XIII-XIV).

III. Legea divină nu contrazice autoritatea supremă a suveranului (partea a III-a).

A. Dumnezeu ne ordonă să ne supunem suveranilor (capitolul XV).

B. Dumnezeu a instaurat suveranii ca stăpîni temporari şi interpreţi ai legii divine.
   1. Prin vechea alianţă dintre Dumnezeu şi poporul evreu (capitolul XVI).
   2. Prin noua alianţă între Iisus Hristos şi Biserica sa (capitolul XVIII).

C. Mîntuirea nu impune nimic în contradicţie cu supunerea faţă de suveran (capitolul XVIII).

2. COMENTARII

A. METODA GEOMETRICĂ APLICATĂ ŞTIINŢEI POLITICE

• **Individualismul** – Hobbes se doreşte a fi adevăratul fondator al ştiinţei politice. Conform lui, filosofii antici au ignorat cauzele reale ale unirii sociale între oameni: ei au presupus că în indivizi există un instinct al sociabilităţii. Această sociabilitate naturală este contrazisă de experienţa curentă pe care o avem despre oameni: aceştia sînt natural predispuşi spre a căuta doar binele propriu. Ei se asociază din interes personal sau din egoism, şi nu din altruism: deci utilitatea şi nu sociabilitatea, întemeiază societatea politică.

• **Automatul politic** – Metoda pe care Hobbes o pune în practică este calculată prin metoda geometrică carteziană. Aşa cum se explică funcţionarea unui ceas demontîndu-l, arătîndu-i diferitele rotiţe şi ceea ce rezultă mecanic din asocierea lor (şi nu presupunînd în aceste rotiţe o oarecare dispoziţie naturală de „a arăta ora"), tot astfel se explică societatea politică, descompunînd-o în elementele sale prime. Descartes asimila omul unei maşini pentru a-i putea înţelege autonomia: Hobbes aseamănă şi el societatea cu un automat produs prin simplul joc de forţe mecanice şi oarbe. Nu este vorba de o voinţă originară altruistă, ci doar de rezultanta forţelor puse în joc de indivizii umani, care conduce la formarea societăţilor politice.

• **Pasiunile** – Societatea se naşte din jocul a două forţe principale: pasiunile umane şi raţiunea. Omul nu este mişcat decît de egoism: dorinţei sale naturale de conservare i se adaugă pasiunile produse de amorul propriu (dorinţa de onoare, de bogăţie...). În starea de natură – adică starea omului cunoscut în afara legăturii sociale – nimic nu limitează acest egoism, care produce în mod necesar un război universal şi perpetuu.

• **Raţiunea şi legea naturală** – Hobbes are o concepţie pur utilitaristă asupra raţiunii. Raţiunea nu reprezintă o facultate de a sesiza ideile înnăscute (aici, Hobbes se distinge radical de Descartes), ci capacitatea pe care o are omul de a cîntări termenii, de a-i compara şi de a calcula unde îşi găseşte un avantaj. Avantajul principal pe care îl caută omul este conservarea sa, căci toate celelalte depind de aceasta. Raţiunea dictează omului ce trebuie să facă pentru a se conserva: „legile naturale" ordonă astfel omului să renunţe la libertatea nelimitată pe care el o are în starea de natură pentru a trăi în siguranţă în societate.

B. APOLOGIA SUVERANITĂŢII ABSOLUTE

• **Contractul social** – De mai bine de un secol, gînditorii politici întemeiază autoritatea principelui pe contractul originar de asociere politică. Pentru Hobbes, un asemenea contract nu are o existenţă reală sau istorică mai degrabă decît o are starea

de natură: este vorba aici de ficțiuni raționale care permit înțelegerea esenței legăturii sociale. Această „esență" o reprezintă dorința de securitate, binele suprem pentru care indivizii sînt gata să sacrifice orice alt bine și chiar propria libertate. Pentru a obține această securitate trebuie creată o forță capabilă să constrîngă voința fiecărui cetățean: Hobbes numește această forță „suveran". Cu cît aceasta va fi mai mare, cu atît securitatea fiecăruia va fi asigurată: de aceea contractul social constă într-o abdicare colectivă a cetățenilor de la totala lor libertate în favoarea suveranului. Voința acestuia devine astfel voința statului, singura ce deține puterea de a decide ceea ce trebuie făcut, ce este bine sau ce este rău.

• **Puterea suveranului** – Suveranul, învestit prin voința membrilor societății, are deci o putere absolută asupra cetățenilor. Această putere nu ar putea fi limitată nici prin legea naturală (care comandă cetățenilor să renunțe la libertate), nici prin contractul social (care constă într-un angajament de supunere necondiționată față de suveran), nici prin autoritatea superioară a religiei (despre care Hobbes demonstrează că ordonă supunere față de principe).

• **Limita puterii politice** – Însă această putere nu e mai puțin definită prin finalitatea sa care este securitatea individuală. În vederea acestei securități, cetățeanul promite o supunere necondiționată, știind că suveranul cel mai aspru nu poate săvîrși atîta rău cît războiul universal care ar rezulta din distrugerea legăturii sociale. Supunerea nu revendică deci nici un caracter sacru, ci este comandată de niște motive utilitariste: astfel nu se mai poate ajunge pînă la sacrificiul voluntar al propriei vieți.

Jurămîntul este limitat și condiționat de voința de conservare care i-a dat naștere: suveranul n-ar putea apela la el pentru a comanda unui supus să se omoare, să aducă atingere integrității personale sau familiei acestuia (cazuri în care suveranul nu poate conta decît pe forța armată).

• **Cetățeanul, temelia statului**– Individualismul este baza statului, însă el îi trasează și contururile, definindu-i limita: suveranul exercită o putere absolută, însă numai în numele

cetățenilor și în vederea apărării intereselor lor fundamentale. Cu toate că *Despre cetățean* se dorea a fi o pledoarie în favoarea monarhiei, lucrarea deschide deci și calea concepției democratice moderne asupra puterii politice.

SPINOZA: *TRATAT DESPRE ÎNDREPTAREA INTELECTULUI*

Data: 1661-1662, publicare postumă în 1677
Titlul original (lat.): ***Tractatus de intellectus emendatione***

Referințe:
- Lucrare generală:
F. Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza,* PUF, 1981.
- Lucrare specială:
B. Rousset, *„Traité de la réforme de l'entendement", traduction et commentaire,* Vrin, 1992.

1. TEMA

Tratatul despre îndreptarea intelectului este o mică scriere neterminată, publicată după moartea lui Spinoza. Fiind mai mult decît un tratat de metodă, el se referă la o reflecție asupra căii pe care trebuie să ne angajăm în cercetarea filosofică. Spinoza își prezintă textul sub un aspect autobiografic, avansînd, puțin cîte puțin, într-o cercetare în curs de elaborare, examinînd fiecare dificultate pentru a stabili în final calea intrării în filosofie: aceasta va fi examinarea noțiunii de Dumnezeu.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Obiectul filosofiei este exercițiul intelectului pur.
A. Fericirea supremă constă în a poseda o cunoaștere perfectă.
B. Doar intelectul pur poate ajunge la aceasta.

II. Pentru aceasta nu există altă metodă decît dobîndirea ideii adevărate.
A. Ideea adevărată este regula supremă a adevărului.

1. Ea își manifestă adevărul propriu în ea însăși.
2. Ea permite dobîndirea tuturor cunoștințelor.

B. Ea distinge singură ideile fictive, false și îndoielnice.

Concluzie: Ideea adevărată este singura a cărei înțelegere ar fi de o certitudine perfectă.

III. Trebuie să se înceapă prin cunoașterea lui Dumnezeu.

A. O definiție corectă este necesară cunoașterii.

B. Ordinea corectă constă în a începe prin definirea ființei increate.

C. Spiritul uman este capabil să întreprindă o astfel de cercetare.

2. COMENTARII

A. FERICIREA SUPREMĂ, SCOPUL FILOSOFIEI

• **Metoda carteziană** – Prin multe aspecte, proiectul lui Spinoza trimite la acela al lui Descartes. Este vorba de obținerea unei științe ferme datorită metodei riguroase a geometriei. Pentru aceasta el își propune să cerceteze o idee absolut sigură, capabilă să stea la baza edificiului științific: ideea cea mai sigură dintre toate este aceea de Dumnezeu, ființa increată, existentă „prin sine" și de care depinde toată natura. În concluzie, pentru Spinoza, ca și pentru Descartes, reforma științei trebuie să presupună o reformă a medicinei și a artelor mecanice pentru a fonda, în final, o nouă morală.

• ***Binele etern*** – *Totuși, scopul pe care și-l fixează Spinoza* este mai ambițios. Pentru Descartes medicina, mecanica și morala trebuie să permită ameliorarea coondiției vieții noastre prezente. Primele rînduri ale *Tratatului despre îndreptarea intelectului* definesc proiectul filosofic al lui Spinoza ca apro-

prierea binelui etern, care constă în unirea cu Dumnezeu. Nu este vorba de o unire religioasă prin credință sau iluminare mistică: doar puterea spiritului uman și cunoașterea rațională trebuie să ne facă să participăm la fericirea perfectă.

• **Purificarea intelectului** – Pentru a accede la această fericire deplină, trebuie să ne purificăm spiritul de orice cunoștințe bazate pe percepții imperfecte, care îi diminuează puterea. Aceste percepții imperfecte sînt cele dobîndite „din auzite" (de exemplu: cunoașterea pe care o am despre ziua în care m-am născut); prin experiență vagă (exemplu: știu că „voi muri într-o zi") sau deduse dintr-o cunoaștere generală: (exemplu: știu că „soarele este mai mare decît ne pare"): Spinoza le opune acestora perceperea esenței, în mod direct sau plecînd de la cauzele sale directe (exemplu: știu că „esența sufletului este de a fi unit cu un corp"). Singura capabilă să ne ajute să accedem la fericirea perfectă este deci cunoașterea rațională urmărind o ordine geometrică și purificată de orice element provenind din senzație.

B. PROBLEMA PSIHOLOGICĂ A CERTITUDINII

• **Criteriul adevărului** – Cum să mă asigur de adevărul ideilor care se prezintă inteligenței mele? Descartes a răspuns la această întrebare demonstrînd existența unui Dumnezeu care nu înșeală, garant al adevărului obiectiv al ideilor mele sigure. Spinoza nu face acest ocol metafizic pentru că îl consideră inutil: pentru Spinoza nu există opoziție între subiectul cunoașterii (spiritul uman) și lume; el nu este deci în căutarea unui criteriu al adevărului exterior spiritului uman. Problema se pune doar la nivel psihologic: ideea adevărată își manifestă ea însăși propria veridicitate în fața spiritului. Filosofia nu începe deci prin considerații de ordin metafizic, ci prin dobîndirea ideii adevărate. Pentru Spinoza nu există astfel nici o transcendență a adevărului asupra spiritului uman; *Etica* va arăta că spiritul nostru este o parte a spiritului divin însuși.

• **Ideea adevărată** – Însă nu riscăm să fim înşelaţi de propriile idei? Orice examinare a ideilor fictive, false şi îndoielnice demonstrează că acestea îşi manifestă intrinsec falsitatea prin nedeterminarea lor, datorată originii lor sensibile şi non-intelectuale: inteligenţa este pasivă cînd le gîndeşte. Doar ideea produsă într-adevăr de inteligenţa pură (de exemplu ideea de „Dumnezeu", de „substanţă" sau de „judecată") manifestă o certitudine totală şi este deci ferită de orice risc de a greşi.

• **Ideea de Dumnezeu** – Singura idee care merită pe deplin calificativul de „adevărată" este ideea care cuprinde nu numai esenţa lucrului, ci şi existenţa sa. Toate fiinţele create au o existenţă contingentă, care nu poate fi raţional dedusă doar din esenţa lor: numai o fiinţă „care-şi este propria cauză" (deci increată) are o esenţă care îi cuprinde existenţa. Ideea de Dumnezeu este astfel prima dintre toate şi singura pe care o cunoaştem direct: toate celelalte idei adevărate sînt deduse din aceasta ca efecte ale unei prime cauze. Ordinea geometrică este ordinea raţiunii umane ca şi a lumii: lumea însăşi nu este decît expresia esenţei divine, ataşată lui Dumnezeu aşa cum proprietăţile şi fenomenele unui lucru sînt legate de substanţa acestuia.

• **Începutul filosofiei** – Nu e nevoie de o metodă generală pentru a începe să filosofezi, cu atît mai mult nu e nevoie de o metafizică. Din examinarea ideii de Dumnezeu, sesizată intuitiv, decurge cunoaşterea perfectă a lumii. *Etica* începe astfel acolo unde se termină *Tratatul de îndreptare a intelectului* şi anume prin definirea lui Dumnezeu.

PASCAL: *CUGETĂRI*

Data: 1656-1662, ediție postumă în 1670
Titlul original (fr.): *Pensées*

Referințe:
- Lucrări generale:

J. Mesnard, *Les „Pensés" de Pascal*, Sédès, 1993[r].
H. Gouhier, *Blaise Pascal, conversion et apologétique*, Vrin, 1986.

- Lucrări speciale:

P. Magnard, *Pascal. La clef du chiffre*, Éditions universitaires, 1991[r].
V. Carraud, *Pascal et la philosophie*, PUF, 1992.

1. TEMA

Boala şi moartea lui Pascal au întrerupt redactarea vastei apologii a religiei creştine pe care o pregătea; la moartea lui Pascal n-a rămas decît un ansamblu relativ dispersat de note pe care editorii au încerct să-l pună în ordine. O dată cu lucrările recente ale lui Lafuma, se ştie că o parte a acestor note fusese organizată de Pascal într-o serie de dosare intitulate şi clasate din care ne putem face o idee despre planul global al lucrării. Este vorba despre convertirea la creştinism, atît a ateilor raţionalişti („libertini"), cît şi a scepticilor indiferenţi: demers apologetic aparent clasic, însă căruia Pascal îi reînnoieşte forţa vizînd mai puţin convingerea intelectuală a necredinciosului cît mai degrabă convertirea şi adevărata sa angajare pe drumul credinţei.

FIŞĂ DE LECTURĂ

Introducere. Metoda apologetică.

I. Paradoxul naturii umane.

A. Termenii extremi ai contradicției.
   1. Aspectele josniciei umane: vanitate, mizerie, urît.
   2. Aspecte ale măreției omului.

   Concluzie. Misterul naturii umane.

B. Tentative de rezolvare a contradicției.
   1. Tentative zadarnice de conciliere: divertismentul, filosofia.
   2. Tentativa rațională de conciliere: credința în Iisus Hristos.

II. Religia creştină, cheia interpretării naturii umane.

A. Necesitatea religiei: compensarea divină a naturii umane.

B. Superioritatea religiei creştine față de celelalte religii.
   1. Falsitatea celorlalte religii.
   2. Dovezi ale adevărului religiei creştine.
      • Cum se interpretează Scriptura.
      • Dovezi ale veridicității Scripturii: perpetuitate, miracole, profeții.
   3. Morala creştină.

   Concluzie. Condițiile convertirii.

2. COMENTARII

A. A CONVINGE MAI CURÎND INIMA DECÎT RAȚIUNEA

• **Înclinarea balanței** - Pe Pascal nu îl interesează deloc (spre deosebire de Descartes, de exemplu) să demonstreze

rațional dogmele fundamentale ale creştinismului (existența lui Dumnezeu, nemurirea naturală a sufletului...). Aceste adevăruri nu sînt cîtuşi de puțin utile mîntuirii căci fac abstracție de esența creştinismului care este însăşi persoana lui Hristos, încarnarea şi lucrarea Sa mîntuitoare. Mai mult, şi aici e cel mai important, aceste demonstrații nu influențează omul decît foarte superficial: pentru că omul nu este o ființă pur rațională, ci o ființă înainte de toate sensibilă şi corporală; prin pasiunile sale şi nu prin argumente abstracte îl convingem să-şi dedice viața credinței creştine. Apologia trebuie deci înainte de toate să încline balanța, adică să deschidă inima în fața creştinismului, dovedindu-l demn de iubire.

• **Un exemplu: argumentul rămăşagului** – Argumentul rămăşagului, chiar dacă nu face parte din fragmentele ordonate (nu are deci în *Cugetări* locul central care i se atribuie adesea), oferă o ilustrare a acestei metode. Este vorba despre a-l convinge pe necredincios nu prezentîndu-i o dovadă a adevărului creştin, ci arătîndu-i avantajul pe care îl obține din convertirea la viața creştină. Jocul de noroc oferă un element de comparație. Jucătorul mizează în mod rațional pe ceva sigur pentru un cîştig nesigur: raportul matematic între cîştig şi risc îi determină alegerea. În cazul de față, riscul poate fi mare, însă el este întotdeauna limitat (există întotdeauna o şansă ca Dumnezeu să existe), ca şi ceea ce pui în joc (viața noastră prezentă se sfîrşeşte): însă cîştigul este infinit (o viață de fericire eternă). Din moment ce nu ne putem sustrage alegerii, trebuie să ne îndreptăm spre viața creştină, să renunțăm la această viață (adică să o regăsim în adevăratul şi deplinul său sens) pentru aceea care va să vină.

B. RELIGIA CREŞTINĂ, SINGURA CAPABILĂ SĂ OFERE SENS VIEȚII UMANE

• **Opoziția mizerie -măreție** – Înfățişarea pe care Pascal i-o dă omului pune în valoare extremele naturii sale.

Judecata umană este inconsistentă în obiectul său și instabilă în principiul său: omul este mizerabil și ridicol pentru că nu trăiește decît pentru un ideal de măreție iluzorie și deșartă de care depind toate instituțiile pe care el le-a construit (morală, politică, științifică). Însă, la cealaltă extremă, omul este măreț pentru că știe să confere o anumită forță acestor umbre imaginare creînd instituții stabile; el este mare și prin rațiunea sa, care îl distinge de animale. Epictet (cel care pune accentul pe măreția rațiunii umane) și Montaigne (cel care evidențiază vanitatea omului) au fiecare în parte dreptate: omul este contradictoriu, el este în același timp și Dumnezeu și animal.

• **Filosofia** – Divertismentul nu este decît un mijloc ineficace de a ascunde vidul profund care caracterizează ființa umană. Filosofia încearcă, de asemenea, în zadar, la un alt nivel, să rezolve enigma omului numai cu ajutorul puterilor omenești și fără referire la divin. Limitele filosofiei (idee al cărei reprezentant este Descartes) reprezintă imposibilitatea ca rațiunea să înțeleagă omul împăcînd extremele care caracterizează esența acestuia. Teologiei și nu filosofiei îi revine sarcina de a dezlega această enigmă: această trecere, esențială pentru Pascal, de la filosofie la teologie este cea de la ordinea spiritului la ordinea caritații.

• **Creștinismul, cheia înțelegerii omului** – Rezolvarea dualității umane se bazează pe opoziția dintre o stare trecută și o stare prezentă. Măreția divină a omului este cea a naturii sale înainte de păcat (omul creat de Dumnezeu) din care nu ne-au mai rămas decît urme; mizeria omului este cea a naturii umane după ce a păcătuit (omul stăpînit de concupiscență). Însă nu este suficientă înțelegerea opoziției, ci trebuie și rezolvată: pentru aceasta este necesar un mîntuitor. Pascal va căuta să demonstreze că acest mediator între cele două naturi nu poate fi decît Iisus Hristos; pentru aceasta el va aduce atît dovezi pozitive (semne univoce ale adevărului creștinesc), cît și argumente menite să înduioșeze sufletul (numai religia creștină este demnă de a fi iubită).

LEIBNIZ:
DISCURS ASUPRA METAFIZICII

Data: 1686, publicare postumă în 1846.

Referinţe:
- Lucrare generală:
Y. Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Vrin, 1962.
- Lucrări speciale:
Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Gallimard, coll. „Tel", 1978.
M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Aubier, 1967.
M. Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, 1968 (2 volumes).

1. TEMA

Discursul asupra metafizicii este un scurt tratat în care Leibniz expune pentru prima dată ansamblul sistemului său. Lucrarea este adresată teologului jansenist Antoine Arnauld – cel mai ilustru reprezentant al cartezianismului acestei epoci – pentru a inaugura o dezbatere epistolară: filosofia lui Descartes este deci miza centrală a textului. Atitudinea lui Leibniz faţă de filosofia lui Descartes este complexă: el admite că filosofia „modernă" (adică cea carteziană) este un preambul al ştiinţelor: însă în acelaşi timp el îi refuză anumite aspecte fundamentale, amendînd în mod constant sistemul lui Descartes pentru a-l pune de acord cu marile intuiţii ale filosofiei tradiţionale (în special cele ale lui Platon, Aristotel şi Thomas d'Aquino) şi cu exigenţele pietăţii religioase.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Bunătatea lumii, opera perfecţiunii divine.

A. Creaţia divină este absolut perfectă.

B. Consecinţa: ordinea universală nu ar putea fi mai bună.

II. Autonomia creaturilor.

A. Substanţele individuale conţin toate atributele.

B. Trebuie reabilitată noţiunea tradiţională a formei substanţiale.

C. Cum se împacă noţiunea de substanţă cu libertatea umană.

D. Armonia universală reglează raportul substanţelor între ele.

III. Substanţele corporale.

A. Esenţa lor nu se limitează la întindere, ci constă în forţă.

B. Consecinţa: trebuie reabilitate cauzele finale.

IV. Substanţele spirituale.

A. Cunoaşterea lor intelectuală.

1. Natura ideilor: distincţia dintre posibil şi real.
2. Originea ideilor: sînt înnăscute.

V. Unirea spiritelor cu Dumnezeu.

A. Fiecare fiinţă nu depinde decît de Creator.

B. Ierarhia gradelor de unire cu Dumnezeu.

C. Realizarea desăvîrşită a uniunii: cetatea lui Dumnezeu.

2. COMENTARII

A. SUBSTANȚA NU SE REDUCE LA ÎNTINDERE

• **Substanța** – *Discursul asupra metafizicii* descrie un sistem rațional al lumii. Fiecare ființă, spirituală sau corporală, este definită ca o substanță. În logică, substanța desemnează subiectul unei predicații, în fizică, termenul capătă un sens particular: noțiunea substanței cuprinde ansamblul tuturor atributelor acesteia, adică tot ce ar putea-o califica pe parcursul existenței sale. Fiecare ființă din lume poartă astfel în ea puterea de a-și realiza propria noțiune: noțiunea de „Alexandru", de exemplu, presupune dintotdeauna cea de „învingător al lui Darius". Leibniz refuză să reducă substanțele la întinderea inertă (mărime, formă și mișcare) cum o făcuse Descartes: el le atribuie o autonomie și o putere de acțiune proprie.

• **Forța** – Critica explicației carteziene a ciocnirii corpurilor ilustrează opoziția dintre Leibniz și Descartes. Pentru Descartes există o cantitate de mișcare (*mv*: produsul dintre masa corpului și viteza sa) întotdeauna egală în lume. O simplă experiență – cea a săriturii unui corp după ciocnirea cu pământul – demonstrează falsitatea acestei teze: ceea ce se conservă nu este mișcarea (mv) ci forța (mv^2). Or, forța (elasticitatea în cazul precedent) este o proprietate foarte reală a lucrurilor.

Nu putem face, ca Descartes, din întindere o realitate absolută: substanțele sînt mai reale decît spațiul și au o putere proprie de determinare.

• **Formele substanțiale** – În domeniul metafizicii, Leibniz se face apărătorul concepțiilor tradiționale respinse de Descartes. Forța, care determină o activitate proprie a substanței este, într-un fel, o „formă substanțială", în sensul dat de scolastici. Leibniz reunește astfel lumea spiritului și cea a materiei, pe care Descartes vrusese să le separe în mod clar.

• **Cauzele finale** – Dacă fiecare substanță are o activitate proprie, atunci trebuie reintroduse cauzele ultime, neglijate de

cartezieni. Leibniz traduce un pasaj din *Phaidon* în care Platon (care îl reprezintă pe Leibniz) se opune fizicii materialiste a lui Anaxagoras (care îl reprezintă pe Descartes). Fără îndoială, Leibniz nu vrea să spună că ştiinţa trebuie să renunţe la explicarea materială şi mecanică a fenomenelor, ci că procesele mecanice sînt conduse de raţiuni finale: metafizica este astfel baza fizicii.

B. SUBSTANŢA INDIVIDUALĂ ESTE INCLUSĂ ÎN ORDINEA UNIVERSALĂ

• **Ordinea universală** – *Discursul asupra metafizicii* pleacă de la Dumnezeu, consideră lumea ca fiindu-i creaţia, apoi arată cum fiecare creatură se reîntoarce la Dumnezeu. Lumea provine de la un Dumnezeu absolut bun: ea nu poate fi deci decît cea mai bună dintre lumile posibile. Dumnezeu efectiv nu se determină fără motiv: libertatea sa constă în a alege, din infinitatea posibilităţilor care se prezintă judecăţii sale, ordinea care este cea mai bună în întregimea sa. Universul văzut ca întreg este deci cel mai bun posibil: zămislită în funcţie de ansamblul Creaţiei, fiecare substanţă particulară exprimă din punctul său de vedere frumuseţea lumii şi bunătatea lui Dumnezeu.

• **Armonia** – Chiar dacă ea depinde de Dumnezeu, fiecare substanţă nu rămîne în mai mică măsură o fiinţă autonomă care nu depinde de nici o altă substanţă în activitatea sa. Este astfel imposibil ca o substanţă să acţioneze asupra alteia: corespondenţa ordonată pe care o remarcăm între substanţe nu este decît un efect al ordinii universale prestabilite de Dumnezeu în momentul Creaţiei. Această teză îi permite lui Leibniz să dea un răspuns problemei redutabile a uniunii dintre suflet şi corp: corespondenţa pe care o remarcăm între sufletul şi corpul nostru n-ar putea fi efectul unei influenţe directe între spiritual şi material (cum gîndeau scolasticii). Ea n-ar putea fi nici efectul unei acţiuni extraordinare a lui Dumnezeu care, prin miracole continui, ar armoniza constant cele două substanţe între ele (cum

consideră Malebranche). Această corespondență provine din ordinea prestabilită de Dumnezeu, care a creat de la început sufletul și corpul armonizîndu-le între ele, așa cum fiecare substanță este rînduită în ansamblul Creației.

• **Problema libertății** – Fiecare substanță poartă în ea, de la crearea sa, tot ceea ce i se va întîmpla în cursul existenței. Cezar, trecînd Rubiconul, făcea o alegere crucială; însă alegerea era înscrisă dintotdeauna în noțiunea de Cezar. Ducînd mai departe această idee putem spune chiar că în noțiunea de Adam (primul om) este înscrisă toată istoria decăderiii sale. Nu riscăm atunci să cădem într-un fatalism care l-ar priva pe om de orice libertate? Leibniz încearcă această conciliere dificilă între cunoașterea viitorului de către divinitate și libertatea umană. Nu trebuie să se confunde cunoașterea viitorului cu constrîngerea. Dumnezeu știe dintotdeauna că Cezar va trece Rubiconul; însă în nici un moment Cezar nu este constrîns să o facă. Substanța individuală cuprinde astfel în ea însăși atribute necesare și atribute contingente: ultimele, deși prevăzute de la început de către Dumnezeu în noțiunea substanței, nu rămîn mai puțin contingente pentru aceasta.

MONTESQUIEU: *DESPRE SPIRITUL LEGILOR*

Data: 1748

Titlul original: *De l'esprit des lois, ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce etc., à quoi l'auteur a ajouté des recherches nouvelles sur les lois romaines touchant les succession, sur les lois françaises, et sur les lois féodales.* (Despre spiritul legilor, sau despre raportul pe care legile trebuie să le aibă cu constituirea fiecărei guvernări, cu moravurile, climatul, religia, comerțul etc., la care autorul a adăugat noile cercetări asupra legilor romane privind succesiunile asupra legilor franceze și asupra legilor feudale).

Referințe:

L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire,* PUF, 1959.

S. Goyard-Fabre, *Montesquieu, la nature, les lois, la liberté,* PUF, 1993.

P. Vernière, *Montesquieu et l'„Esprit des lois" ou la raison impure,* Sédès, 1977.

1. TEMA

Despre spiritul legilor pornește de la un proiect ambițios: să explice legile tuturor societăților existente sau care au existat, organizîndu-le în jurul marilor principii care le determină. Diversitatea aparent infinită a legilor nu este pentru Montesquieu produsul arbitrar al fanteziei oamenilor, ci rezultatul condițiilor specifice fiecărei societăți care sînt atît de ordin politic cît și geografic, demografic, economic, social etc. Montesquieu nu se limitează totuși la a concepe o enciclopedie a legilor pozitive, ci încearcă, ca filosof, să determine legile „bune": într-adevăr,

egile civile nu sînt direct determinate de condițiile lor, cu sînt legile de natură **fizică**, ci ele sînt produse de oameni ca rebuie ei înșiși să le adapteze condițiilor țării lor.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Cum sînt adaptate legile la factorii politici.

Introducere: Definirea legilor în general (cartea I).

A. Legile sînt determinate de guvernare.
   1. Prin natura guvernării (cartea II).
   2. Prin principiul său.
      • Principiul guvernării (cartea III).
      • Cum se raportează la acesta legile particulare (educația, legile speciale stabilite de legislator, legile civile și penale, legile financiare) (cărțile IV-VII).
      • Cum se denaturează aceste principii (cartea VIII).

B. Legile sînt determinate de raporturile dintre guvernări.
   1. Forța defensivă (cartea IX).
   2. Forța ofensivă (cartea X).

C. Legile determină libertatea politică a cetățeanului (cărțile XI-XIII).

II. Cum sînt adaptate legile altor factori care le condiționează.

A. Condițiile fizice.
   1. climatul (cărțile XIV-XVII).
   2. teritoriul (cartea XVIII).

B. Moravurile (cartea XIX).

C. Condițiile economice și demografice.
   1. comerțul (cărțile XX-XXI).
   2. moneda (cartea XXII).
   3. populația (cartea XXIII).

D. Religia (cărțile XXIV-XXV).

E. Obiectul asupra cărora ele se instituie (cartea XXVI).

III. Anexă. Considerații istorice și tehnice.

- istoricul legilor romane asupra succesiunilor (cartea XXVII).
- istoricul legilor civile în Franța (cartea XXVIII).
- tehnica de a formula bine legile (cartea XXIX).
- istoricul legilor feudale la franci (cărțile XXX-XXXI).

2. COMENTARII

A. GUVERNĂRILE ȘI PRINCIPIUL LOR

• **Republica** – Montesquieu construiește o clasificare originală a formelor de guvernămînt. Republica presupune pentru el atît democrația cît și aristocrația, regimuri tradițional distincte: democrația (regimul în care puterea este exercitată de ansamblul cetățenilor) este pentru Montesquieu un regim al trecutului, a cărui formă modernă acceptabilă este aristocrația (regimul în care puterea este încredințată de către cetățeni celor mai competenți).

• **Monarhie și despotism** – Distincția dintre monarhie și despotism se bazează nu pe numărul guvernanților (o singură persoană în ambele cazuri), ci pe modalitatea de a guverna. Despotismul este o monarhie fără legi, unde domnește doar capriciul despotului: el reprezintă însăși negarea politicii, supușii se confundă cu sclavii. Mai mult decît regimul real în marile țări orientale, despotismul reprezintă pentru Montesquieu un pericol de care monarhia – și mai ales monarhia „absolutistă" franceză – trebuie să se păzească.

• **Principiul guvernărilor** – Montesquieu nu se interesează doar de „natura" formelor de guvernămînt (cine exercită puterea și cum) ci și de „principiul" lor, sau spiritul general care le animă. Principiul democrației este virtutea, care se traduce printr-o dragoste pentru egalitate și presupune renunțarea

fiecărui cetățean la sine însuși. Aristocrația are ca principiu o formă mai redusă a virtuții, sub forma moderației. Monarhia se conduce după un cu totul alt principiu: onoarea. Onoarea este o imagine iluzorie pe care fiecare individ și-o face despre sine ; însă fiecare, încercînd mereu să se distingă, acționează fără să vrea în interesul general: astfel, în fapt, monarhia nu este inferioară republicii. Despotismul, dimpotrivă, nu funcționează decît prin frica și teroarea pe care despotul le-o inspiră supușilor săi.

• **Păstrarea principiului propriu** – Atunci cînd legile și instituțiile se îndepărtează de propriul lor principiu, forma de guvernămînt se compromite și riscă să degenereze în despotism. Republica poate ajunge tot acolo dintr-o dragoste excesivă pentru egalitate: sub autoritatea despotului, toți supușii se regăsesc egali în servitute; aristocrația are avantajul de a evita acest inconvenient, datorită dozei moderate de inegalitate pe care o instaurează. Mai mult decît oricare alt regim, monarhia este predispusă degenerării în despotism, atunci cînd monarhul guvernează conform propriei fantezii și privează de orice putere sau privilegiu corpurile intermediare (nobilimea, clerul): monarhia feudală a știut să evite acest inconvenient, ceea ce este destul de greu pentru monarhia absolută.

B. LIBERTATEA POLITICĂ

• **Libertatea sub legi** – Libertatea nu este înțeleasă de Montesquieu ca respectarea de către public a unei sfere private și fără contact cu legile („drepturile omului" de la 1789 de exemplu). Nu există libertate politică decît sub legi: a fi liber pentru Montesquieu, înseamnă a nu fi constrîns să faci ceea ce apără legile sau a nu fi împiedicat să faci ceea ce ele prescriu. Din punct de vedere politic, lucrul de care se teme Montesquieu este regimul în care despotul, plasîndu-se deasupra tuturor legilor, are puterea de a condamna în mod arbitrar un cetățean.

Securitatea juridică este de, asemenea, o condiție esențială a libertății: de aceea Montesquieu se interesează în special de

instituțiile judiciare, de proporția dintre pedepse și delicte și de regulile procedurale.

• **Echilibrul puterilor** – Scopul *Spiritului legilor* nu este acela de a construi o ordine politică, economică și socială novatoare. Montesquieu abordează libertatea politică pe parcursul studiului unui exemplu concret: Constituția engleză sau, mai exact, spiritul care animă această constituție. Libertatea politică se bazează pe ne-confundarea puterilor. Nu este vorba neapărat de separare, căci fiecare putere în stat se află într-o relație organică și ierarhică față de celelalte. Însă fiecare funcție este încredințată unor corpuri diferite care exercită între ele o supraveghere reciprocă prin drepturile de veto. Din acest sistem de contraponderi rezultă un anumit echilibru politic ce îi garantează cetățeanului libertatea.

• **Moderația politică** – Fie că sîntem într-o republică sau într-o monarhie, moderația este condiția libertății cetățeanului. Cel mai bun garant al acestei modeații este prezența corpurilor intermediare între suveran și supuși. Democrația fără un corp de oameni specializați devine un despotism popular; monarhia fără nobilime cade în absolutism, apoi în despotismul personal.

C. SOCIOLOGIA POLITICĂ

• **Condițiile fizice** – Una dintre marile inovații ale lui Montesquieu este aceea că a subliniat dependența legilor față de condițiile non-politice. Climatul, de exemplu, modelează caracterul indivizilor și determină forma de guvernămînt care le convine: regimurile moderate sînt adaptate țărilor reci, regimurile despotice temperamentului pasional al oamenilor din țările calde. Natura terenului determină de asemenea legile: în țările agricole, cetățenii nu mai au deloc timp să se ocupe de politică și concentrarea puterii într-o monarhie este inevitabilă; în țările aride precum Atica democrația este favorizată de timpul liber al cetățenilor.

• **Caracteristicile morale** – Constituția trebuie să respecte moravurile și cutumele care le modelează caracterul cetățenilor.

Montesquieu se opune oricărei tentative prea radicale de a îndrepta moravurile: s-ar istala atunci o tiranie a opiniei. Însă şi legile formează opinia.

Ele au dat englezilor o pasiune pentru libertate; reformele sînt deci posibile: trebuie ca legislatorul să încerce să modifice excesele pasionale provocate de climatele tari, însă nu poate să o facă decît adaptîndu-le mai întîi datelor caracteriale.

ROUSSEAU: *DISCURS ASUPRA ORIGINII INEGALITĂȚII*

Data: 1754

Titlul original: *Discours sur l'origine et les fondement de l'inégalité parmi les hommes.*

Referințe:

- Lucrări generale:

H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau,* Vrin, 1984[r].

J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle,* Gallimard, coll. „Tel", 1971[r].

- Lucrare specială:

V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de J.-J. Rousseau,* Vrin, 1974.

1. TEMA

Discursul asupra originii inegalității a avut ca punct de plecare o disertație de concurs:problema pusă de Academia din Dijon referitor la originea legală a inegalității. Însă aceasta a devenit la Rousseau pretextul unei meditații mult mai largi asupra societății noastre și a fundamentelor acesteia. Ca și în *Discursul asupra științelor și artelor,* redactat cu cîțiva ani mai devreme, Rousseau susține o teză neașteptată de juriu: nimic, în natură nu permite apariția sau justificarea inegalității. Pentru a dovedi acest lucru, Rousseau descrie îndelung natura primitivă a omului evidențiind cauzele socializării și modificările la care ea supune omul.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I Omul fără societate: starea naturală.

A. Constituţia sa fizică este suficientă pentru propria conservare.

B. Propriile facultăţi ale spiritului nu sînt decît latente.

1. Perfectibilitatea.
   - Progresul spiritului nu se face decît sub impulsul nevoilor inexistente în natură.
   - Ilustrarea printr-un exemplu: dificultatea de a înţelege progresul limbajului.
2. Sociabilitatea.
   - Omul natural nu este rău cu semenii săi: mila.
   - Iubirea naturală nu determină formarea societăţilor.

C. Concluzii.

1. Nimeni nu determină omul să iasă din starea naturală.
2. Inegalitatea în starea naturală nu există.

II. Bazele instituţiilor sociale.

Introducere. Proprietatea nu a apărut decît într-o societate deja evaluată.

A. Primele progrese ale Spiritului uman.

1. Noile nevoi naturale.
2. Progresele spiritului uman care rezultă.
3. Societatea primitivă care decurge din primele progrese.

B. Naşterea proprietăţii.

1. Naşterea metalurgiei şi agriculturii.
2. Rezultatul: naşterea proprietăţii şi a inegalităţii.
3. Starea de violenţă care rezultă în acest caz.

C. Inegalitatea instituţionalizată: contractul social.

1. Naşterea societăţii politice: legalizarea inegalităţii bunurilor.

2. Naşterea şi coruperea guvernărilor: inegalitatea în ceea ce priveşte îndatoririle civile.

Concluzie generală. Compararea stării sociale cu starea naturală.

2. COMENTARII

A. CONDIŢIA FERICITĂ A OMULUI NATURAL

• **Starea de natură** – Pentru Rousseau, ca şi pentru Hobbes, starea de natură este o ficţiune raţională; aceasta n-a existat probabil niciodată, însă permite oferirea unui model pentru înţelegerea şi evaluarea stării noastre prezente (starea socială). Concepţia lui Rousseau diferă totuşi profund de cea a lui Hobbes. Pentru acesta din urmă, starea de natură este cea în care omul era lipsit de ordinea socială. Pentru Rousseau, trebuie să se ţină cont de transformarea pe care această ordine a provocat-o în om: starea de natură devine astfel în primul rînd starea originară a omului; cea în care el s-ar afla dacă societatea nu l-ar fi transformat. Deoarece a neglijat această acţiune a societăţii asupra omului, Hobbes a văzut în omul „natural" un „lup pentru om": fără ca societatea să-l transforme, omul este o fiinţă blîndă, izolată şi asocială, ale cărei nevoi sînt identice cu cele ale altor animale.

• **O stare „închisă"** – Rousseau refuză utilizarea clasică a temei stării de natură de către teoreticienii dreptului. Pentru aceştia din urmă, inconvenientele stării de natură îl constrîng pe om să creeze societăţi; deoarece omul este incapabil să trăiască singur şi fără legi, el trebuie să se asocieze semenilor: starea de natură conţine deci germenele societăţii. Dimpotrivă, starea de natură descrisă de Rousseau este închisă în sine, ieşind de sub incidenţa istoriei sau a devenirii. Fiecare din comentariile primei

părți a *Discursului* ajung la aceeași concluzie: starea de natură nu ascunde nici o cauză internă care să constrîngă omul să creeze societăți. Inconvenientele imaginate de filosofi nu sînt decît construcții false, bazate pe observarea omului social și care nu țin cont de transformarea profundă pe care omul o suferă datorită socializării.

• **Perfectibilitatea** – Omul natural nu diferă deloc de animal. El este desigur o ființă dotată cu rațiune, analiză comparativă, limbaj, moralitate etc., însă toate aceste calități nu există în el decît în stare latentă și nu se pot dezvolta decît sub impulsul nevoii. Se formează astfel un cerc: calitățile nu se dezvoltă decît datorită trebuințelor, și acestea nu există atîta timp cît omul este redus la o viață semi-animalică. Va trebui admisă apariția „noilor nevoi" (lipsa neașteptată a alimentelor, evoluția climatelor...) pentru a explica primul impuls dat dezvoltării spiritului uman și socializării.

• **Bunătatea naturală** – Filosofii dreptului descriu omul fie ca naturalmente ostil semenilor săi (Hobbes), fie sociabil de la natură (Locke). Pentru Rousseau nu este nici într-un fel, nici în celălalt. Raporturile dintre oameni sînt reglate prin două impulsuri fundamentale ale stării de natură: instinctul de conservare (care la nevoie poate pune un individ în concurență cu semenii săi) și instinctul milei. Mila nu se bazează pe rațiune, care nu există încă în starea de natură: ea nu este deci o calitate morală. Ea se bazează pe sensibilitate, care ne face în mod natural să avem oroare să asistăm la suferința semenului nostru sau să-i cauzăm un rău inutil. Abundența bunurilor, nevoile frugale ale oamenilor și blîndețea lor înnăscută fac de asemenea din starea de natură o stare de pace.

B. EVALUAREA CONDIȚIEI ACTUALE A OMULUI

• **Socializarea** – Pentru Rousseau trecerea de la starea de natură la societatea civilă nu poate avea loc decît în timpul unei lungi evoluții. Noile nevoi constrîng omul să găsească noi soluții

şi să-şi perfecţioneze capacităţile latente ale spiritului: omul învaţă încetul cu încetul să compare, să se analizeze pe sine însuşi în raport cu ceilalţi. El îşi dezvoltă astfel amorul propriu, dobîndind în acelaşi timp şi primele noţiuni de moralitate. Omul nu mai trăieşte atunci izolat, ci într-o societate care se transformă puţin cîte puţin din familie în trib şi în societatea civilă modernă. Aceste trei planuri (nevoi, capacităţi mentale, structură socială) interferează unele cu altele: noile capacităţi şi noua ordine socială creează noi nevoi, stînd astfel la originea noului progres etc. Odată începută evoluţia, accelerarea sa este inevitabilă.

• **Contractul păcălitului** – Naşterea agriculturii şi a industriei este sursa inegalităţii economice. Însă inegalitatea nu se dovedeşte reală decît atunci cînd este legalizată: fără un consens, proprietatea este efectiv întotdeauna contestată şi rămîne efemeră. Contractul social instituţionalizează inegalitatea economică şi de aceea este un contract al „păcălitului", o înşelătorie propusă de cei bogaţi care nu vor să se mai teamă pentru proprietatea lor. Însă contractul social nu este decît o păcăleală: el instaurează efectiv securitatea, profitabilă pentru toţi (bogaţi sau săraci); în ceea ce priveşte inegalitatea, ea rezultă mai degrabă din evoluţia inevitabilă a omului şi din nevoile sale, decît din contractul însuşi. Într-un fel, contractul social este necesar, aşa cum este necesară nedreptatea căreia el îi conferă legalitate şi rezistenţă.

• **Societatea actuală** – Inegalitatea este deci inevitabilă, ceea ce nu înseamnă însă că ea este dreaptă. *Discursul despre originea inegalităţii* arată că omul se îndepărtează de starea originară fericită, în mod inevitabil şi fără posibilitate de întoarcere. Filosofii secolului următor (Kant, Hegel) vor trage concluzia că omul nu este făcut pentru fericire şi că scopul său este altul (moralitatea, libertatea...). În ceea ce-l priveşte, Rousseau crede că se pot remedia parţial dezavantajele societăţii civile fie prin educaţie (formarea unui om social apropiat naturii sale), fie prin politică (împiedicarea degenerării formelor de guvernămînt) şi se poate găsi un echilibru rezonabil – dacă nu chiar perfect – între fericirea originară a omului şi progresele spiritului dobîndite prin socializare.

ROUSSEAU: CONTRACTUL SOCIAL

Data: 1758-1761
Titlul original (fr.): *Du contrat social*

Referinţe:
- Lucrări generale:
H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, 1984[r].
J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, coll. „Tel", 1971[r].
- Lucrare specială:
R. Dérathée, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1988[r].

1. TEMA

Contractul social este singura parte publicată de Rousseau din lucrarea sa vastă în care proiectase să analizeze instituţiile politice. Rousseau porneşte de la o constatare: omul este liber de la natură şi totuşi este înlănţuit pretutindeni de legile sociale. Rousseau nu intenţionează în nici un moment să conteste legitimitatea acestei stări de fapt: el vrea mai degrabă să o explice, să înţeleagă ce anume o justifică. Individul pierde în societate un bun evident (libertatea naturală): pentru ce avantaj acceptă el să piardă acest bun? Problema pusă este aceea a fundamentării asocierii politice, iar răspunsul va fi dat prin contractul social. Se crede adesea că lucrarea *Contractul social* descria un proiect politic mai mult sau mai puţin utopic (şi că revoluţia de la 1789-1793 va încerca să-l concretizeze). De fapt, pentru Rousseau contractul nu constituie un ideal de realizat ci fundamentul oricărei societăţi existente şi singura explicaţie raţională a faptului politic.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Originea societăţii politice nu poate fi decît un contract consensual (cartea I).

A. Concepţiile false despre originea societăţii (capitolele 1-5).

B. Pactul social.

1. Termenii pactului social (capitolul 6).
2. Suveranitatea pe care o instaurează acesta (capitolul 7).
3. Schimbările pe care le produce (capitolele 8-9).

II. Suveranitatea nu este decît exercitarea voinţei generale (cartea a II-a).

A. Caracteristici proprii suveranităţii: este inalienabilă, indivizibilă, nesupusă erorii, nelimitată (capitolele 1-5).

B. Exercitarea suveranităţii: legea.

1. Obiectul său (capitolul 6).
2. Legea bună:
   - nu poate fi cunoscută decît de un legislator de geniu (capitolul 7);
   - trebuie să se adapteze poporului (capitolele 8-11).
3. Relaţia cetăţeanului cu legea (capitolul 12).

III Guvernul nu este decît instrumentul suveranului (cartea a III-a).

A. Locul guvernului în stat (capitolele 1-2).

B. Tipologia formelor de guvernămînt.

1. Guvernările democratice, aristocratice, monarhice, mixte (capitolele 3-7).
2. Guvernarea cea bună (capitolele 8-9).
3. Evoluţia guvernărilor şi degenerarea lor (capitolele 10-11).

C. Regulile de urmărit în raportul dintre suveran şi guvern.
   1. Trebuie să se distingă între guvern şi suveran (capitolele 12-14).
   2. Necesitatea şi inconvenientele delegării (capitolul 15).
   3. Cum se instituie o guvernare (capitolele 16-17).
   4. Prevenirea abuzurilor guvernării (capitolul 18).

IV. Instituţiile fundamentale ale Statului (cartea a IV-a).
A. Modalităţile de exprimare a voinţei generale: votul şi alegerile (capitolele 1-3).
B. Reflecţii asupra cîtorva instituţii ale Romei şi Spartei (capitolele 4-6).
C. Controlul Statului asupra opiniilor şi a religiei (capitolele 7-8).

2. COMENTARII

A. CONTRACTUL DE ASOCIERE ESTE FUNDAMENTUL SOCIETĂŢII POLITICE

• **Dreptul celui mai puternic** – Rousseau începe prin a respinge orice teorie politică care ar demonstra că puterea politică se întemeiază doar pe raportul de forţă. Tatăl, stăpînul, bogatul sau puternicul nu pot cuceri puterea politică decît datorită unui consens care îi conferă acesteia o formă legală. Fără acest consens, orice putere rămîne să se bazeze doar pe forţă, fiind, în consecinţă, fragilă şi efemeră. Ceea ce caracterizează societatea politică este stabilitatea sa, care implică acordul şi angajarea fiecăruia dintre membrii săi: numai cu această condiţie cetăţeanul se supune legilor nu prin constrîngere, ci din datorie.

• **Condiţiile contractului** – Pentru Hobbes contractul constă în sacrificarea voluntară de către indivizi, a libertăţii lor

naturale, în scopul de a asigura cea mai bună securitate posibilă. Pentru Rousseau, renunţarea voluntară la libertate este un lucru de neconceput: în primul rînd pentru că libertatea este cel mai important mijloc de conservare; apoi pentru că ea nu este proprietatea individului, ci mai degrabă un tezaur asupra căruia el are datoria să vegheze. Astfel problema devine mai coomplexă: ca şi Hobbes, Rousseau crede că numai sacrificarea totală a libertăţii naturale poate da naştere unei uniuni puternice şi trainice; însă, în acelaşi timp, este imposibil ca indivizii să renunţe la propria libertate şi să devină voluntar sclavii unui despot.

• **Termenii contractului** – Contractul social trebuie să rezolve această contradicţie. Pentru Rousseau esenţa politicului constă în îmbinarea forţei asocierii cu libertatea individuală. Individul trebuie în acelaşi timp să-şi sacrifice întreaga libertate naturală, fără a pierde nimic din ea: singura soluţie este de a face un contract cu sine însuşi. Într-adevăr, fiecare om poate fi privit din două puncte de vedere: ca individ singular şi ca cetăţean, membru al corpului politic. Fiecare individ trebuie deci să renunţe la libertatea sa în favoarea comunităţii pentru a o reprimi în calitate de membru al acestei comunităţi.

B. PUTEREA POLITICĂ APARŢINE COMUNITĂŢII CETĂŢENILOR

• **Suveranitatea absolută, garant al libertăţii** – Deţinătorul puterii politice („suveranul") nu este altul decît comunitatea cetăţenilor. Ceea ce înseamnă că puterea aparţine indivizilor, în calitate de membri ai acestei comunităţi. Identificarea suveranului cu cetăţeanul face inutilă, pentru Rousseau, separaţia dintre privat şi public, operată de teoreticienii liberali. Suveranul are o putere absolută asupra supuşilor, ceea ce înseamnă că oamenii (în calitate de membri ai corpului politic) au o putere absolută asupra lor înşişi (în calitate de indivizi particulari). Dacă într-adevăr exista o parte a puterii care scăpa statului, ea ar fi ieşit, dintr-o dată, de sub controlul cetăţeanului şi ar fi dat naştere unui fel de despotism.

• **Riscul despotismului** – Nu a lipsit evidențierea pericolului acestui raționament care poate conduce la un despotism al comunității asupra individului. Pentru Rousseau acest pericol este evitat dacă există o identificare perfectă între individ și stat. Aceasta implică, pe de o parte, instituții politice în care individul să fie perfect reprezentat și, pe de altă parte, o educare a individului în sensul de a-l face să se simtă întru totul membru al comunității.

• **Instituții democratice** – Puterea politică nu poate aparține decît comunității cetățenilor. Dacă cetățenii renunțau la libertate în favoarea unui om sau a unei adunări, condițiile contractului de asociere ar fi fost distruse. Guvernarea n-ar fi ajuns atunci să fie – cum credeau teoreticienii politici începînd cu Hobbes – o entitate aparte căreia cetățenii îi încredințează puterea. Guvernul nu este, pentru Rousseau, decît un delegat al suveranului, însărcinat să aplice legea. Adevărata putere politică nu constă în a face să se aplice legea, ci în a o vota: această sarcină este încredințată exclusiv comunității. Tipologia guvernărilor, pe care Rousseau o schițează urmînd tradiția filosofiei politice, nu trebuie să înșele: puterea politică este prin esența sa democratică. Monarhia și aristocrația nu desemnează, la Rousseau, decît forma funcției executive și în nici un caz natura puterii însăși.

• **Moralizarea omului** – Socializarea produce o schimbare morală în om. Egoist și individualist în starea de natură, el trebuie să țină cont de alții în societate și să-și adapteze voința la interesul general. Educarea cetățeanului care face subiectul lucrării *Émile* (apărută în același timp cu *Contractul social*) trebuie să participe la această misiune: a ține seama de comunitate nu înseamnă de fapt nimic altceva decît a te supune rațiunii mai mult decît pasiunilor. În viața politică de zi cu zi individul trebuie să accepte să-și asume sarcinile legate de funcția sa de cetățean, adică nu trebuie să se elibereze de afacerile publice: regimul reprezentării și delegarea, aproape inevitabile în statele mari, creează o prăpastie între individ și comunitate și reprezintă primele cauze ale degenerării statului spre un despotism nelegitim.

• **Avantajele stării sociale** – Este fals că credem că Rousseau visează restaurarea unei stări de natură mitică. Dacă se compară *Contractul social* cu *Discursul despre originea inegalității* se observă că teoria lui Rousseau asupra evaluării societății este complexă: într-un fel, contractul social este o înșelătorie prin inegalitatea pe care o instaurează legalizînd proprietatea; însă în același timp el este necesar pentru ca omul să supraviețuiască și este de dorit din punctul de vedere al progresului moral al acestuia. Omul în starea de natură nu este „bun", ci de o falsă bunătate, instinctivă și animalică. Omul social pierde fără îndoială o parte a instinctului său natural de milă, însă cu scopul de a accede la moralitate și la responsabilitate: în acest sens nu există libertate adevărată decît în societate.

KANT: CRITICA RAȚIUNII PURE

Data: prima ediție în 1781, a doua ediție în 1787 (cu numeroase modificări)

Titlul original (germ.): *Kritik der reinen Vernunft*

Referințe:

- Lucrări generale:

M. Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique*, Bordas, 1983.

A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, Vrin (tome I), 1989[r].

- Lucrare specială:

F. Alquié, *La Critique kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968.

1. TEMA

Filosofiile inspirate de Descartes și Leibniz au încercat să construiască sisteme pur intelectuale ale fizicii și metafizicii. *Critica rațiunii pure* le condamnă punînd întrebarea generală: este posibilă cunoașterea numai cu ajutorul rațiunii, în afara oricărei experiențe sensibile? Din motive diferite matematica și logica sînt științe în care experiența sensibilă este inutilă, însă se întîmplă astfel și cînd este vorba despre a afirma ceva relativ la natură sau la Dumnezeu, adică referitor la ființe care există în afara spiritului nostru? Poate rațiunea noastră (și cum) să se aplece *a priori* (înaintea oricărei experiențe) asupra unui obiect pe care ea nu-l construiește, ci care este prin esența sa „dat"? Pentru a analiza validitatea pretențiilor rațiunii, *Critica rațiunii pure* examinează sistematic sursele cunoașterii noastre și modalitatea în care ele se combină.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Cum este posibilă fizica pură?

A. Sursele originare ale cunoaşterii noastre: intuiţia şi intelectul.

1. Nici un obiect nu este dat cunoaşterii noastre în afara intuiţiei sensibile.

• spaţiul şi timpul nu sînt realităţi în afara noastră, ci formele subiective ale intuiţiei sensibile;

• nu cunoaştem lucrurile în ele însele, ci doar modul în care sensibilitatea noastră le reprezintă.

2. Intelectul este facultatea prin care gîndim obiectele oferite cunoaşterii noastre.

• conceptele intelectului sînt „categoriile" în jurul cărora se organizează gîndirea:

• lista conceptelor fundamentale ale intelectului.

B. Acordul *a priori* al intuiţiei cu intelectul fac posibilă fizica pură.

1. Modul în care conceptele se aplică *a priori* datelor sensibile ale intuiţiei.

2. Această aplicare permite anticiparea legilor experienţei.

3. Orizontul oricărei cunoaşteri *a priori* este posibilitatea experienţei.

II. Este posibilă metafizica?

A. Iluzia transcendentală: cum se formează raţiunea din ideile inaccesibile cunoaşterii.

B. Critica metafizicii.

1. Sufletul: critica psihologiei raţionale.

2. Lumea: cunoaşterea noastră nu poate reveni la primele sale principii inteligibile.

• antinomiile: raţiunea ajunge la teze contradictorii;

• rezolvarea acestor contradicţii: distincţia dintre raţiunea teoretică şi raţiunea practică.

3. Dumnezeu: raţiunea noastră nu dovedeşte existenţa sa decît făcînd o confuzie între posibil şi real.

III Reguli metodologice pentru raţiune, deduse din aceste consideraţii.

A. Reguli de disciplină a raţiunii pure.
B. Canonul raţiunii pure.
C. Concluzie. Raţiunea ca sistem.

2. COMENTARII

A. CUNOAŞTEREA NOASTRĂ NU ARE ACCES DECÎT LA FENOMENE

• **Spaţiul şi timpul** – Spaţiul şi timpul nu sînt, pentru Kant, lucruri reale, ci formele subiective ale intuiţiei noastre sensibile, prin care percepem ceea ce este dat cunoaşterii noastre. Rezultă de aici că noi nu cunoaştem lucrurile „în sine", ci doar modul în care ele se manifestă faţă de noi, adică fenomenele. Mai rezultă şi faptul că un obiect în afara spaţiului sau în afara timpului (Dumnezeu, sufletul...) nu poate fi dat intuiţiei noastre, şi prin aceasta nu poate fi perceput de cunoaşterea noastră.

• **Conceptele** – Cunoaşterea constă în a gîndi fenomenele oferite intuiţiei, adică a le evidenţia proprietăţile esenţiale sau a le atribui anumite predicate. Prin înţelegere, noi gîndim obiectul cunoaşterii conform anumitor concepte care ne structurează reprezentarea. Aceste concepte nu sînt reale decît în cadrul intelectului nostru, în vederea organizării datelor intuiţiei: ele n-ar putea avea valoare „în sine". Astfel, regulile care le guvernează nu ne oferă nici o cunoaştere absolută şi nu au valoare decît pentru intelectul nostru.

• **Legile naturii** – Nu există nici un fel de scepticism în această restrîngere a cunoaşterii noastre la fenomene. Dimpotrivă, Kant face din cunoaştere stăpîna absolută a obiectului

său. Ceea ce noi numim „natura" şi care face obiectul fizicii, nu este un lucru în sine exterior nouă, ci produsul formelor pure ale intuiţiei noastre şi al conceptelor intelectului nostru. Cum produce raţiunea legile naturii aplicînd conceptele intelectului formelor pure ale intuiţiei? Este ceea ce se încearcă să se arate în capitolele consacrate „deducţiei transcendentale". Din această aplicaţie rezultă că cunoaşterea se armonizează *a priori* cu obiectul său şi că legile naturii sînt legile prin care intelectul nostru gîndeşte obiectele cunoaşterii.

• **Fizica pură** – Fizica pură nu este nimic altceva decît sistemul acestor legi. Ea se bazează deci pe conceptele pure ale intelectului („categoriile"): că orice lucru are o cauză, că orice eveniment este măsurabil, acestea sînt legile generale ale naturii pe care le putem afirma *a priori,* înaintea oricărei experienţe. Fizica pură este deci posibilă, însă cu singura condiţie de a nu pretinde să fie aplicată lucrurilor în sine şi de a se limita la fenomene, adică la obiecte aşa cum ni le reprezintă intuiţia noastră sensibilă. Legile intelectului nostru nu ar putea deci să aibă valoare pentru obiectele „metafizice" care sînt, prin definiţie, în afara oricărei experienţe sensibile posibile.

B. CRITICA METAFIZICII

• **Ideile raţiunii** – Raţiunea are pentru Kant un înţeles mai larg decît intelectul. Ea este îndreptată în mod natural spre cercetarea condiţiei raţionale a fenomenelor (primele principii ale lucrurilor) dincolo de orice experienţă posibilă. Ea făureşte astfel concepte care nu au nici o aplicaţie posibilă în experienţă: Kant numeşte aceste concepte „idei", ideile cele mai importante fiind sufletul, lumea şi Dumnezeu. Că ideile nu au nici o valoare de cunoaştere, este ceea ce Kant va demonstra cu a sa critică a metafizicii: rezultă că aceste idei sînt produse nu printr-o fantezie întîmplătoare, ci prin însăşi natura raţiunii şi că ele trebuie, în consecinţă, să aibă o anumită valoare.

• **Raţiunea practică** – Kant respinge pretenţiile metafizicii clasice de a furniza cunoştinţe despre obiectele non-sensibile.

Nici sufletul omenesc, nici principiile suprasensibile ale lumii, *nici Dumnezeu nu pot face obiectul unei speculații raționale. Însă aceste idei nu subzistă în mai mică măsură ca produse naturale ale rațiunii noastre; astfel, Kant nu le elimină din cîmpul* cunoașterii științifice decît pentru a le „reinstala" pe terenul care le aparține cu adevărat: acel al moralei și al religiei. Aceasta înseamnă că rațiunea umană nu are într-atît o funcție speculativă cît o funcție practică: ideile sale au o valoare deplină dacă le atașăm acestei ultime funcții.

• **Antinomiile** – Antinomiile rațiunii pure ilustrează această disociere dintre rațiunea teoretică și rațiunea practică. Se pot astfel demonstra, cu aceeași certitudine, tezele opuse: cea a necesității universale (determinismul) și cea a existenței unei prime cauze libere (non-determinismul).

• **Determinism și libertate** – Cele două teze sînt false deoarece pretind că se aplică unui lucru în sine incognoscibil. Însă ele dețin fiecare o parte de adevăr într-un domeniu de aplicație care le este propriu: cauzalitatea universală este o lege fundamentală a naturii fenomenale; cît privește libertatea, înțeleasă ca libertatea persoanei, aceasta este condiția fără de care nu ar putea exista moralitate. Însă cum poate fi o acțiune umană în același timp determinată (din punct de vedere fizic) și liberă (din punct de vedere moral)? Pentru a fi posibil așa ceva, trebuie ca omul să facă parte din două lumi: omul este totodată o ființă naturală – ale cărei acțiuni sînt percepute ca fenomene – și o ființă morală (o persoană), făcînd parte din lumea inteligibilă.

• **Postulatele rațiunii** – Nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu sînt condițiile religiei, adică postulatele necesare pentru a concepe concilierea moralității și a fericirii: trebuie ca acțiunile morale să se armonizeze cu fericirea dintr-o altă viață (pentru că nu este cazul în viața prezentă) și ca Dumnezeu să fie garantul acestui bine suveran. Asemenea idei (libertatea, sufletul, Dumnezeu) scapă total speculației: rațiunea teoretică nu poate nici să le afirme, nici să le nege. Nu este vorba deci de metafizică speculativă: adevăratul domeniu al metafizicii este acela de a determina condițiile activității practice a rațiunii.

KANT: ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

Data: 1785

Titlul original (germ.): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Referințe:

- Lucrări generale: M. Crampe-Casnabet, *Kant. Une révolution philosophique*, Bordas, 1983.

A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, Vrin (tome II), 1989[r].

- Lucrări speciale:

F. Alquié, *La Morale de Kant*, CDU, 1965[r].

V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, PUF, 1969[r].

1. TEMA

Contrar anumitor erori de interpretare a *Criticii rațiunii pure* care tind să vadă în Kant un sceptic, acesta ține să subl inieze aspectele pozitive ale proiectului său critic: *Întemeierea metafizicii moravurilor* expune astfel sistemul moral al lui Kant. Lucrarea trebuie să fie o introducere la un proiect kantian al unei veritabile metafizici a moravurilor, care va expune sistematic ansamblul regulilor acțiunii umane. Problema pusă aici este cea a fundamentului moralității: cum se face că legea morală obligă? Pentru a răspunde la această întrebare, Kant pleacă de la ideea comună de moralitate, aprofundînd ceea ce implică aceasta, pentru a ajunge la principiul prim (libertatea) care face posibilă morala.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I Explorarea noțiunii comune de voință bună (prima parte).

A. Singurul bine absolut este voința bună.

B. Voința bună este facultatea de a acționa din datorie.
C. Voința bună este facultatea de a acționa din respect pentru legea morală.

II. Exploatarea noțiunii filosofice de moralitate (partea a doua).

A. Metoda de cercetare.
   1. Ea nu poate fi bazată pe experiență, ci doar pe rațiunea pură.
   2. Ea constă în a arăta posibilitatea de determinare a voinței prin legea morală, ca imperativ categoric.

B. Formularea legii morale, ca imperativ categoric.
   1. Formularea generală: acționează în așa fel încît maxima acțiunii să poată fi instituită ca lege universală.
   2. Formulări derivate și ilustrate prin exemple concrete:
      • a vrea să ridici maxima sa la rangul de lege universală a naturii;
      • a trata umanitatea ca un scop în sine;
      • a fi legislatorul autorității scopurilor.

C. Principiul moralității: autonomia voinței.

III. Deducerea principiului suprem al moralității plecînd de la conceptul de libertate (partea a treia).

A. Definirea libertății ca voință supusă legii morale.
B. Posibilitatea libertății: ea implică apartenența omului la lumea inteligibilă.
C. Limita cercetării: lumea inteligibilă este inaccesibilă speculației.

2. COMENTARII

A. MORALITATEA IMPLICĂ DETERMINAREA VOINȚEI DOAR PRIN LEGEA MORALĂ

• **Voința bună** – Kant pornește de la un punct universal admis. Ceea ce noi numim „bun" într-o acțiune umană nu se raportează într-adevăr decît la intenția din care provine. Acțiunile pot fi numite „bune la ceva" atunci cînd ele produc un rezultat util: numai voința poate fi numită „bună în ea însăși", independent de orice rezultat și de orice utilitate. Care este atunci criteriul a „ceea ce este bun"? Acest criteriu, care este criteriul moralității, nu se află în afara noastră, ci în rațiune, atîta timp cît rațiunea guvernează voința. Voința este numită deci „bună" atunci cînd ea se determină numai prin supunerea față de rațiune.

• **Datoria** – *Întemeierea metafizicii moravurilor* cercetează cît se poate de aprofundat ideea unei voințe conduse de rațiune.

Rațiunea determină voința ca o „datorie": acțiunea este morală cînd este produsă de o voință conformă cu datoria. Nu este vorba totuși de un simplu conformism exterior regulilor rațiunii: se pot realiza acțiuni rele dîndu-li-se o aparență bună; contează deci numai voința și mobilul său, care trebuie să fie reprezentarea pură a datoriei.

• **Rigorismul moral** – Acțiunea nu este morală decît dacă ea face abstracție totală de orice motiv sensibil. Un om sociabil face bine prietenilor săi: însă acțiunea sa nu este determinată de reprezentarea datoriei și el nu acționează propriu-zis în mod moral. Dimpotrivă, un om mizantrop care ar face același bine prin simpla reprezentare a datoriei, ar acționa moral. Însă anumite mobiluri pot fi mai ascunse: un om care face binele în vederea primirii unei recompense în lumea de dincolo sau de teamă să nu fie asaltat de remușcări, nu acționează moral. Gîndind astfel, ne-am putea întreba dacă este posibilă găsirea unei singure acțiuni cu adevărat „morală" în lume: aici nu este bine

pusă problema, căci ceea ce face ca o acțiune să fie morală este bineînțeles de ordin invizibil (mobilurile secrete ale voinței) și rămîne în esență incognoscibil.

B. LEGEA MORALĂ ESTE UNIVERSALĂ

• **Imperativul categoric** – Pentru cei vechi, morala era legată de căutarea fericirii. Însă fericirea este, pentru Kant, un mobil exterior voinței și reprezentarea sa nu poate determina o acțiune morală. Imperativul care ne împinge să căutăm fericirea nu este decît un imperativ „ipotetic", care nu poruncește decît în vederea unui scop. Dimpotrivă, imperativul „categoric" comandă în mod universal, fără a ține cont de rezultate, condiții sau indivizi.

• **Legea morală** – Care este formularea imperativului categoric? În ceea ce privește imperativul ipotetic, răspunsul este simplu: rațiunea ordonă punerea în aplicare a mijloacelor adaptate scopului propus. Numai imperativul categoric ordonă în mod invariabil și universal: a te supune imperativului categoric înseamnă *să nu dorești nimic altceva decît legea morală în universalitatea sa și independent de orice rezultat.* Astfel formularea cea mai adecvată a legii morale este dedusă din caracterul său universal: „Acționează numai conform maximei (principiului care îți determină acțiunea) care să-ți permită să-ți dorești ca, în același timp, ea să devină o lege universală". Această formulare trebuie să poată servi drept criteriu pentru a evalua dacă o acțiune este morală: astfel, de exemplu, nu pot în mod rațional să „vreau" ca o lege să oblige în mod universal fiecare om la minciună, fără ca vorba să fie golită de substanța sa și fără să mă expun permanent la înșelătorii.

C. CUM POATE DETERMINA LEGEA MORALĂ VOINȚA?

• **Deducerea legii morale** – Problema cea mai dificilă constă în a explica *cum* legea morală poate determina voința.

Nu este dificil de înțeles cum ne determină voința imperativele ipotetice: acțiunea este de fapt definită prin scopul general al fericirii, conform principiului „cine vrea scopul, vrea și mijloacele". Însă voința morală nu este determinată decît de reprezentarea datoriei: ce „interes" are voința să vrea doar legea morală?

• **Libertatea ca autonomie** – Pentru ca voința să poată fi interesată de respectarea legii morale, trebuie să presupunem că ea nu are doar scopuri sensibile, ci și scopuri inteligibile, produse numai de rațiune. Noțiunea de „libertate" oferă răspunsul la această problemă: a afirma că voința este liberă înseamnă a spune că ea poate să se determine în afara oricărui scop sensibil și exterior ei; supunîndu-se datoriei pe care i-o reprezintă rațiunea, voința scapă determinismului natural și este perfect autonomă. Se poate spune atunci că rațiunea „acționează" în adevăratul sens al cuvîntului (în alte cazuri s-ar spune mai degrabă că ea „este acționată" de scopul pe care și-l reprezintă ca mobil). Deci dacă libertatea există, putem înțelege că rațiunea ar avea un interes non-sensibil și că legea morală ar putea determina voința.

• **Principiul moralității** – Libertatea constituie deci principiul ultim al moralității. Doar ea explică faptul că noi putem acționa nu numai în vederea scopurilor sensibile, ci și în mod autonom, prin simpla reprezentare a datoriei morale. Însă putem dovedi libertatea? Libertatea scapă cunoașterii căci ea nu poate fi obiectul unei experiențe sensibile: din punct de vedere speculativ, ea este pur și simplu de neconceput. Atingem aici limitele cercetării: moralitatea se bazează pe libertatea voinței, însă această libertate nu poate fi nici dovedită, nici explicată. Ea este, pentru Kant, un „fapt" al lumii inteligibile, și în această calitate ea întemeiază edificiul moral.

HEGEL: *RAȚIUNEA ÎN ISTORIE*

Data: curs susținut în 1822, 1828 și 1830
Titlul original (germ.): *Die Vernunft in der Geschichte*

Referințe:
J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éd. du Seuil, coll. „Points Essais", 1983[r].

1. TEMA:

Rațiunea în istorie este reconstituirea postumă (plecînd de la manuscrisele lui Hegel și de la notele elevilor săi) a introducerii la cursul de filosofia istoriei ținut la Berlin de trei ori. Hegel abordează aici în mod general sensul istoriei și în special modul în care filosoful percepe acest sens. Istoria pare a fi făcută din evenimente particulare și succesive: istoricul încearcă să sesizeze unitatea în această diversitate datorită regrupărilor și comparațiilor; filosoful, pe de altă parte, vede în istorie expresia unei ordini fundamentale, aceea a Spiritului pe cale de a se realiza. Interpretarea pe care Hegel o aduce istoriei universale este profund idealistă: adevăratul actor al ei este Spiritul universal, sau Rațiunea care se realizează în lume; omul nu intervine aici decît ca acela „prin care" (și în același timp, cel „datorită căruia" și „pentru care") Rațiunea se realizează în lume.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Istoricul și filosoful în fața istoriei.
A. Diversele modalități de a aborda istoria.
B. Specificitatea istoriei filosofice: noțiunea de Rațiune.

II. Istoria este realizarea Spiritului în lume.

A. Ce este Spiritul.
   1. Spiritul.
   2. Spiritul ca libertate.
   3. Spiritul popoarelor.
B. Cum se realizează Spiritul în istorie.
   1. Şiretenia Raţiunii: Spiritul utilizează pasiunile individuale.
   2. Marii oameni şi rolul lor deosebit.
   3. Concluzie. Rolul indivizilor în istorie.
C. Scopul Spiritului: încarnarea în real.
   1. Statul.
   2. Producţiile spirituale ale statului.
   3. Încarnarea cea mai înaltă: Constituţia statului.

III. Sensul istoriei este cel al progresului realizării Spiritului.
A. Principiul evoluţiei: progresul.
B. Cursul evoluţiei.

IV. Condiţiile naturale stau la baza realizării spiritului.
A. Semnificaţia datelor geografice.
B. Diferitele lumi şi destinul lor istoric.

V. Etapele succesive ale realizării Spiritului: lumile orientală, greacă, romană şi germanică.

2. COMENTARII

A. INTERPRETAREA FILOSOFICĂ A ISTORIEI

• **Istoria interpretativă** – Istoria filosofică este pentru Hegel forma perfectă a istoriei „interpretative". Istoria interpre-

tativă se opune istoriei „originale", în care autorul povestește evenimentele pe care le-a trăit (istoria lui Herodot, Tucidide, Xenophon sau Cezar, cronicile Evului Mediu, *Memoriile* cardinalului de Retz...). În istoria interpretativă nu mai există această coincidență a scriitorului cu actorul: distanța pune problema lecturii istoriei, a interpretării și a sensurilor sale. Istoria reflectată este deci necesarmente interpretată plecînd de la un punct de vedere definit în prealabil: în istoria filosofică, acest punct de vedere este pe cît posibil mai puțin arbitrar, mai ales că el este cel al Rațiunii universale.

• **Rațiunea guvernează lumea** – Filosoful vede în istorie realizarea Rațiunii ca Spirit al lumii. Fiecare eveniment este înțeles ca un moment al acestei traiectorii a Spiritului spre manifestarea sa concretă: istoria este deci aceea a unui progres. Această concepție filosofică asupra istoriei nu este în întregime nouă: ideea unei rațiuni care guvernează lumea există de la Anaxagoras și ideea conform căreia providența divină se manifestă în istorie este o teză fundamentală a creștinismului. Însă pînă la Hegel nu s-a gîndit Rațiunea ca o realitate exterioară și transcendentă oamenilor și naturii: or, istoria este tocmai procesul prin care Spiritul se armonizează cu individul într-o unitate.

B. SPIRITUL UNIVERSAL ȘI INDIVIDUL

• **Viclenia Rațiunii** – Cum reușește Spiritul să se concretizeze în lume? Ni se pare că oamenii sînt cei care fac istoria și adesea prin pasiunile lor cel mai puțin „raționale". Pentru Hegel, pasiunile individuale sînt un mijloc pentru Spirit: fiecare individ își caută fericirea însă, din punctul de vedere al istoriei, el realizează fără să știe o operă care o depășește și care este împlinirea Rațiunii. Fericirea individuală nu este astfel decît o atracție de care Rațiunea se folosește pentru a se manifesta: din acest punct de vedere, istoria apare drept altarul pe care sînt sacrificate interesele personale.

• **Libertatea** – Raportul dintre individ și Spiritul universal n-ar trebui totuși gîndit doar din punctul de vedere al opoziției.

Realizarea Spiritului este în același timp accederea individului la idealul cel mai înalt pe care îl poartă în el și în comparație cu care însăși fericirea trebuie sacrificată: libertatea. Ca și Rousseau și Kant, Hegel refuză concepțiile superficiale asupra libertății: libertatea nu constă în puterea arbitrarului, ci în supunerea voinței individuale în fața Rațiunii. Istoria, ca mișcare de armonizare a Spiritului cu individul este împlinirea libertății.

• **Statul** – Individul nu contează în istorie decît atît timp cît el poartă „Spiritul poporului". Istoria este în mod fundamental a popoarelor și nu a indivizilor. Poporul, conștientizîndu-și organicitatea, conduce Spiritul spre desăvîrșirea sa în Stat, care marchează unirea cea mai înaltă a individului cu Rațiunea: astfel individul nu este cu adevărat liber decît în Stat. Diferitele producții spirituale ale Statului (etica, dreptul, religia, arta...) sînt tot atît de avansate cît este Spiritul față de propriul său adevăr. Cea mai înaltă dintre aceste realizări spirituale ale Statului este Constituția sa căci, în ea, individul ajunge la conștientizarea propriei libertăți.

• **Sfîrșitul istoriei** – Spiritul este totdeauna în mișcare și un stat anume nu poate constitui decît o fațetă provizorie. Decadența și căderea unui stat marchează trecerea Spiritului la un alt Stat: succesiunea statelor constituie astfel adevăratul sens al istoriei. Hegel împarte în patru mari momente Istoria universală: în imperiul oriental Spiritul este pur și simplu intuit instinctiv; cu lumile greacă și romană Spiritul ajunge progresiv la conștiințele indivizilor și, în sfîrșit, lumea creștină – sau germanică – marchează armonia cea mai înaltă dintre individ și Rațiune.

MARX: *IDEOLOGIA GERMANĂ* (cartea I)

Data: 1845-1846, publicată în 1932.
Titlul original (germ.): *Die Deutsche Ideologie*

Referințe:
J.Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Éd. du Seuil, coll. „Points", 1970.
M. Henry, *Marx*, Gallimard, coll. „Tel" (2 volumes), 1976.

1. TEMA

Ideologia germană este un pamflet proiectat de Marx împotriva reprezentanților idealismului hegelian: textul a rămas pînă la urmă în lucru și diversele manuscrise reunite n-au fost publicate decît mult după moartea lui Marx. Cea mai mare parte a lucrării constituie o combatere a scrierilor unor filosofi hegelieni „liberali" ai vremii (Bruno Bauer și Max Stirner). Prima parte, consacrată unei examinări critice a filosofiei lui Feuerbach este mai generală și expune ideile filosofice ale lui Marx în momentul în care acestea și-au atins deplina lor maturitate: la această parte, adesea publicată separat, se va limita studiul nostru. Marx face aici o critică a idealismului (pe care îl identifică adesea cu gîndirea filosofică în general), adică a oricărei concepții care neagă realitatea primă a indivizilor în favoarea ideilor generale produse de spiritul uman.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Critica idealismului în general.

A. Critica idealismului german: inutilitatea dezbaterii conceptuale a hegelienilor.

B. Prioritatea realului: ideile nu sînt ființe în sine, ci producțiile indivizilor cooncreți și ale activității lor.

II. Condițiile reale ale istoriei.

A. Ideile sînt produse de condițiile concrete ale istoriei.
   1. Motorul istoriei: legăturile dintre nevoi, producție și societate.
   2. Opoziția dintre clase naște diviziunea muncii.
   3. „Conștiința" nu este decît un produs al clasei dominante.

B. Condițiile istorice ale alienării în societatea modernă.
   1. Diviziunea muncii condiționează forma de proprietate.
   2. Geneza istorică a puterii burgheziei în statul modern.

III. Condițiile eliberării.

A. Alienarea extremă a individului în societatea prezentă pune bazele revoluției comuniste.

B. Comunismul constă în reînsușirea de către individ a forței sale de muncă și vieții sale concrete.

2. COMENTARII

A. ÎMPOTRIVA IDEALISMULUI ISTORIC

• **Critica idealismului hegelian** – Filosofia idealistă consideră istoria ca o dezvoltare rațională a unui țel, conform unui plan stabilit dintru început. Astfel, după Hegel, istoria este autoafirmarea Spiritului, care-și însușește progresiv propriul său concept armonizîndu-se cu indivizii. Pentru Marx, o asemenea concepție lipsește omul de propria sa istorie: individul uman, viața sa, acțiunea sa asupra naturii, raporturile sale cu ceilalți nu mai sînt, conform filosofiei idealiste, decît simple „mijloace"

de care se serveşte Spiritul pentru a-şi atinge scopul. Marx vrea să reabiliteze individul uman, adevăratul actor al istoriei.

• **Natura ideilor** – Singurele date „reale" sînt cele verificate empiric: oamenii concreţi şi acţiunea lor asupra naturii. Marx inversează astfel ordinea idealistă: Spiritul, raţiunea sau conceptul nu sînt substanţe autonome sau realităţi aparte care ar acţiona asupra omului, ci produse umane. Scopul lui Marx nu este totuşi acela de a urmări critica iluziilor spiritului uman: ideile sînt produse determinate prin raporturile concrete pe care omul le întreţine cu natura. Hegelienii „de stînga" ca Bauer şi Stirner – ca şi Feuerbach – cred că revoluţiile se realizează în domeniul ideilor. Pentru Marx, omul se eliberează de alienări nu respingînd ideile, ci descoperind şi transformînd condiţiile prime şi concrete care dau naştere acestora.

• **Materialismul istoric** – „Materialismul" lui Marx nu constă în teza conform căreia sufletul şi viaţa ar fi fenomene materiale, rezultatul proceselor mecanice. Este vorba mai degrabă de afirmarea priorităţii datelor concrete şi a dependenţei fenomenelor spirituale în raport cu acestea: această luare de poziţie „realistă" îl apropie pe Marx de Aristotel sau de Occam mai degrabă decît de Democrit sau Epicur. Însă materialismul lui Marx este „istoric": el urmăreşte înainte de toate să redea indivizilor rolul lor în istorie. Prin viaţa şi prin nevoile lor, indivizii sînt dintru început angajaţi într-o activitate care îi opune naturii: adevăratul fundament al oricărei istorii este deci *viaţa oamenilor.*

B. CONDIŢIILE CONCRETE ALE ISTORIEI

• **Raportarea omului la natură** – Din relaţia indivizilor cu natura în scopul satisfacerii nevoilor toate produsele lor. Primul dintre aceste produse este societatea umană, a cărei existenţă şi formă sînt direct determinate de starea forţelor productive. Din raporturile sociale se naşte creaţiile spirituale: limbajul, care determină conştiinţa. Spiritul pe care hegelienii îl cred a fi o realitate substanţială, nu este deci altceva decît rezultatul

raporturilor sociale dintre indivizi, acestea rezultînd, la rîndul lor, din raporturile pe care indivizii le întreţin cu natura.

• **Diviziunea muncii** – Mişcarea istoriei are drept motor creşterea nevoilor umane. În fiecare etapă, satisfacerea nevoilor produce noi nevoi, care determină noi moduri de producţie şi deci o nouă raportare a individului la natură şi noi structuri sociale. Diviziunea muncii decurge din mărirea producţiei: ea este deci dată inevitabil de condiţiile materiale ale vieţii umane.

C. ALIENAREA

• **Condiţiile alienării** – Prin diviziunea muncii, indivizii sînt lipsiţi de fiinţa lor cea mai concretă; acest proces este, pentru Marx, acela de alienare. Hegel vedea în alienare concilierea Spiritului cu răul, din aceasta Spiritul neavînd decît de cîştigat. Pentru Marx, termenul are un sens în exclusivitate negativ: alienarea este un rău pentru individ, deposedîndu-l de sensul muncii care este însăşi expresia vieţii sale.

• **Clasele sociale** – Diviziunea muncii (repartizarea sarcinilor) antrenează sistemul claselor. Clasa socială este reducerea individului concret la o abstracţie: nu mai există raport direct între ceea ce produce individul şi nevoile sale. Diviziunea muncii duce şi la inegalitate economică, ceea ce presupune o sciziune abstractă între munca umană (care rămîne o manifestare a vieţii sale) şi produsul acestei munci, confiscat de clasa dominantă. Ideologia este interesul clasei dominante convertit în ideal absolut: ea desăvîrşeşte alienarea indivizilor.

• **Societatea comunistă** – Pentru Marx, societatea actuală a ajuns la faza extremă a alienării, care duce inevitabil la instaurarea societăţii comuniste. Scopul societăţii comuniste este de a elibera individul de orice alienare, redîndu-le oamenilor viaţa concretă. Pentru aceasta trebuie abolite sistemul de clase şi diviziunea muncii: individul îşi va reînsuşi astfel forţele productive şi-şi va găsi puterea originară asupra naturii.

NIETZSCHE: *GENEALOGIA MORALEI*

Data: 1887
Titlul original (germ.) : *Zur Genealogie der Moral*

Referinţe:
- Lucrări generale:
G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* PUF, 1971[r].
E. Fink, *La Philosophie de Nietzsche,* Éd. de Minuit, 1965.
- Lucrări speciale:
M. Heidegger, *Nietzsche,* Gallimard, 1971 (2 volumes).
E. Bertram, *Nietzsche, essai de mythologie,* Éd. du Félin, 1990.

1. TEMA

A pune problema originii valorilor morale înseamnă a le nega caracterul absolut şi etern: meditaţia lui Nietszche din *Genealogia moralei* se situează într-un anumit fel în linia evoluţioniştilor (Darwin, Spencer, Rée). Însă în loc să considere evoluţia ca pe o adaptare progresivă bazată pe utilitate şi obişnuinţă, Nietzsche pune dimpotrivă accentul pe discontinuităţile şi ruptu-rile dintre starea originară şi starea prezentă. Urmărindu-se explicarea evoluţiei trebuie, înainte de toate, ca aceasta să fie denunţată şi demistificată: comparaţia între origine şi starea prezentă arată că morala nu este un progres ci o catastrofă. În spatele criticii minciunii moralei altruismului (morala „creştină"), Nietzsche pune bazele unei critici generale a valorilor. Tonul cărţii este acela al unui pamflet cu teze voit tranşante şi agresive, care pot uneori să deruteze cititorul.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Originea valorilor morale (prima dizertaţie).

A. De unde apar noţiunile de „bine" şi de „rău".
   1. Originea noţiunilor morale, descoperită prin etimologie: morala aristocratică.
   2. Negarea valorilor aristocratice: casta sacerdotală.

B. Cum se formează morala altruistă.
   1. Resentimentul produce valorile de „bine" şi de „rău".
   2. Concluzie. Condamnarea valorilor resentimentului.

II. Originea sentimentului moral (a doua dizertaţie).

A. De unde provine conştiinţa greşelii.
   1. Originea obligaţiei: cruzimea debitorului faţă de creditor.
   2. Conştiinţa încărcată, produsă prin negarea cruzimii şi respingerea pedepsei.

B. Cum se formează conştiinţa morală.
   1. Interiorizarea cruzimii naturale conduce la apariţia Dumnezeului creştin.
   2. Concluzia: condamnarea sentimentului moral.

III. Originea idealului moral (a treia dizertaţie).

A. De unde provine idealul ascetic.
   1. Arta şi filosofia sînt expresii incomplete ale idealului ascetic.
   2. Idealul ascetic se naşte din negarea vieţii.

B. Cum se formează idealurile ascetice.
   1. Tratarea resentimentului dă naştere voinţei de neant.
   2. Concluzia: condamnarea idealurilor morale.

2. COMENTARII

A. MORALA CA NEGARE

• **Afirmarea originară a vieții** – Metoda lui Nietzsche urmează aceeași cale în cele trei disertații. Este vorba de a arăta valorile și idealurile pe care morala a trebuit să le distrugă pentru a se edifica. Aceste valori originare sînt cele ale vieții: ele nu sînt produsele rațiunii, ci ale naturii animale a omului. Eroii din *Iliada*, aristocrația antică sau forța luptătoare a Romei sînt de asemenea personalități ale acestor idealuri care se rezumă într-o afirmare sinceră și naivă a vieții. Ceea ce Nietzsche numește „forță" nu este nimic altceva decît expresia acestei afirmări, care se poate manifesta atît prin război, cît și prin jocurile sportive sau prin artă.

• **Resentimentul** – În opoziție cu aceste valori originare, valorile moralei actuale (morala „altruistă") sînt o negare a vieții. Filosofii care s-au arătat adesea drept „preoți" ai acestei morale, nu simt decît dispreț pentru tot ceea ce se referă la natura omului ca vietate (lumea „instinctelor"). Nietzsche califică această atitudine negativă drept „resentiment": neputincioșii, defavorizații de la natură, slabii, sclavii sînt cei care, din ură sau gelozie s-au întors împotriva valorizării originare a vieții. Clasele sacerdotale evreiești și creștine sînt reprezentantele cele mai de seamă ale resentimentului și morala pe care ele au impus-o umanității noastre este fondată esențialmente pe negarea valorilor prime ale vieții.

• **Valorile morale** – Pentru că această negare ia forma unei morale pozitive, a fost nevoie ca resentimentul să dea naștere propriilor valori. Valorile morale de „Bine" („bien") și „Rău" („mal") nu sînt nimic altceva decît răsturnarea valorilor aristocratice de „bun" („bon") și „rău" („mauvais"): „Binele" este deci negația a ceea ce este „bun" din punctul de vedere al vieții. Valorile moralei actuale sînt negații travestite în afirmații. Morala nu are nici o valoare cu adevărat pozitivă: ea este înainte de toate un resentiment împotriva vieții. Acestui resentiment al

clasei „celor slabi" ea încearcă să-i confere o aparență pozitivă și universală.

B. MORALA ÎMPOTRIVA OMULUI

• **Refularea** – Pentru Nietzsche, conștiința morală a datoriei și a greșelii s-a fondat pe respingerea cruzimii antice care rezolva raporturile dintre debitor și creditor. Instinctul natural al omului îi conferă plăcerea nu durerea altuia: aceasta face ca o pedeapsă să poată fi considerată drept compensație pentru o datorie neplătită (Nietzsche se situează aici la extrema opusă față de concepția milei naturale a lui Rousseau). Omului resentimentului, care neagă aceste instincte, îi este de fapt rușine de propria sa natură și refuză viața. Însă el nu poate înlătura total cruzimea sa naturală: aceasta este interiorizată. Această refulare creează conștiința încărcată, pedeapsa pe care individul și-o aplică sieși, făcîndu-se în continuu vinovat de neplata unei datorii infinite față de o ființă fictivă care se numește „Dumnezeu".

• **Nihilismul** – Deci ce vrea morala? Ce afirmă ea cu adevărat? Valorile sale sînt non-valori și afirmațiile sale sînt negații deghizate: morala vrea „neantul", căci ea neagă valoarea a tot ceea ce „este" (adică a tot ceea ce este „viu"). Preotul ascet este reprezentantul acestui dezgust față de om și de viață: mai mult încă, el este medicul însărcinat cu oblojirea rănii, consolînd bolnavul, anesteziindu-l și deviindu-i resentimentul împotriva lui însuși. Apostolul științei moderne care-și afirmă credința într-un adevăr absolut, impersonal și transcendent omului, este reprezentarea cea mai înaltă a preotului ascet. Idealul științific modern este negarea finală a vieții și a omului: ca voință a neantului, ea reprezintă desăvîrșirea nihilismului.

BERGSON: *EVOLUȚIA CREATOARE*

Data: 1907
Titlul original (fr.): *L'évolution créatrice*

Referințe:
- Lucrări generale:

J.-L. Vieillard-Baron, *Bergson,* PUF, coll. „Que sais-je?", 1993[r].
G. Deleuze, *Le Bergsonisme,* PUF, 1966.

- Lucrări speciale:

H. Gouhier, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale,* Vrin, 1989.
J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie. Essais sur Bergson,* PUF, 1954.

1. TEMA

Evoluția creatoare este o tentativă de a medita asupra semnificației vieții. Contrar filosofilor tradiționali ai vieții, cît și teoreticienilor evoluției speciilor din vremea sa, Bergson asociază acestei încercări de a cugeta asupra vieții o critică a cunoașterii: aceste două reflecții nu sînt tratate succesiv ci împreună pe parcurgerea întregii lucrări. Într-adevăr, inteligența, atît de desăvîrșită în lumea materiei inerte, se dovedește neputincioasă în înțelegerea originalității vieții. Trebuie deci sesizată această limită și totodată depășită printr-un efort care va consta în a reînvia alte facultăți psihice marginalizate de inteligența noastră.

FIȘĂ DE LECTURĂ

I. Inteligența științifică este incapabilă să înțeleagă viața (cap. I).

A. Ea este incapabilă să gîndească durata.
   1. Întru cît durata constituie esența intimă a conștiinței mele.
   2. Întru cît ea constituie esența concretă a realității materiale.
   3. Întru cît ea constituie esența viului.
B. Ea este incapabilă să gîndească evoluția.
   1. Concepțiile reducționiste asupra vieții: mecanicism și finalism.
   2. Concepțiile reducționiste asupra evoluției: teoriile actuale.
   3. Adevărata înțelegere a vieții ca elan creator unic.

II. Inteligența se înscrie în interiorul evoluției vieții (cap. II).

A. Soluțiile la problema înmagazinării și restituirii de energie.
   1. Înmagazinarea: soluția vegetală și soluția animală.
   2. Restituirea: diferitele specii de animale.
B. Soluțiile problemei cunoașterii:
   1. Instinctul și inteligența sînt soluții divergente, însă echivalente.
   2. Instinctul este superior inteligenței în ceea ce privește cunoașterea vieții.
   3. Intuiția, forma superioară a instinctului, permite omului această înțelegere.

III. Semnificația elanului vital (cap. III).

A. Probleme preliminare de metodă.
B. Ordinea intuiției față de ordinea inteligenței.
   1. Ele reprezintă două mișcări opuse ale conștiinței.
   2. Ordinea inteligenței este asemenea celei a materiei.
   3. Ordinea intuiției nu este o „dezordine" decît relativ la inteligență.
   4. Generalizarea conștiinței individuale la cursul vital al universului.

C. Sensul evoluției.
   1. Scopul: obținerea maximului de nedeterminare.
   2. Prin libertatea sa, omul este capătul și scopul evoluției.

IV. De ce filosofia tradițională a contestat esența vieții (cap. IV).

A. Filosofia elaborează idei false, precum ideea de neant.
B. Filosofia nu recunoaște durata.
   1. Are despre ea o reprezentare „cinematografică".
   2. Filosofia antică gîndește timpul ca pe o degradare a ființei.
   3. Filosofia modernă și-o reprezintă ca pe o mărime calculabilă.

2. COMENTARII

A. INTELIGENȚA ȘI COMPREHENSIUNEA VIEȚII

• **Durata** – *Evoluția creatoare* nu este o lucrare specializată în studiul biologic: obiectul cercetării lui Bergson nu este nimic altceva decît ființa în întregul său. Ideea fundamentală care animă această cercetare este că Întregul este de aceeași natură cu sinele și că este posibilă înțelegerea vieții în general plecînd de la modelul conștiinței psihice individuale. Or, fondul conștiinței individuale, așa cum fiecare poate experimenta interior, este scurgerea continuă a unei durate care conservă trecutul pentru a crea continuu un nou prezent. Viața este văzută de Bergson ca un elan creator. Evoluția, în acest context, nu este un fapt biologic, ci fondul ființei însăși.

• **Reprezentarea cinematografică** – Inteligența nu este instrumentul adecvat pentru a înțelege acest flux vital. Inteligența este făcută pentru a conduce acțiunea: pentru a realiza acest lucru, ea readuce orice situație necunoscută la „déjà connu",

pentru a prevedea, grație raționamentului și calculului, ceea ce trebuie să se întîmple dintr-o acțiune sau alta. Ea nu înțelege deci decît aspectul repetabil al lucrurilor. Inteligența imobilizează astfel mișcarea trăită, făcînd din durată o juxtapunere de momente identice și independente de fenomene, detașate unele de altele. Geometria, fructul ultim al inteligenței, permite operarea unor calcule asupra acestui tip abstract. Bergson compară această reprezentare discontinuă a duratei cu cinematograful, în care mișcarea continuă este retradusă printr-o succesiune de imagini statice, juxtapuse pe film.

• **Mecanicismul și finalismul** – Reușitei inteligenței în dominarea lumii inerte i se alătură eșecul său în a gîndi viața în ceea ce are ea concret, altfel spus, caracterul creator al evoluției. Cele două mari sisteme moderne apărute pentru a cugeta asupra viului acuză acest eșec. Mecanicismul lui Galilei sau Descartes reduce viul la inert pentru a calcula fiecare eveniment în funcție de legile mișcării și ignoră orice idee de creație. Finalismul lui Leibniz sau al biologiștilor vitaliști se opune mult acestei reducții care face din viitor o repetare sau o reorganizare a trecutului, restabilind ideea unei evoluții și a unui progres. Însă el gîndește această evoluție ca o realizare a unui plan dat dintru început, refuzînd vieții și istoriei partea sa de invenție și de creație.

B. A GÎNDI EVOLUȚIA

• **Conștiința** – Totuși, nu se poate reduce întreaga activitate psihică la inteligență. Inteligența nu este decît una dintre direcțiile conștiinței. Conștiința, în mișcarea sa fundamentală, rezumă trecutul memoriei pentru a-l proiecta în întregime spre un nou prezent pe care îl inventează: această mișcare este cea a creației și a vieții. Însă, într-o mișcare inversă, conștiința poate să-și reducă tensiunea și, în loc să se concentreze, să se desfășoare și să se extindă: este mișcarea care ajunge la inteligență (care este astfel o inversare a mișcării psihice fundamentale), însă și la lumea materială care este desfășurarea inteligenței în întindere, ceea ce explică faptul că inteligența ar fi perfect adaptată să înțeleagă întinderea și materia inertă.

• **Instinctul** – Evoluția este traversată de un flux unic care se scindează întîlnind obstacole materiale, pentru a da naștere unei diversități de specii de viețuitoare. Astfel, vegetalul și animalul sînt două soluții găsite de viață problemei înmagazinării energiei solare, pe care vegetalul o asimilează prin funcția clorofiliană și animalul prin hrana pe care o caută deplasîndu-se. Tot astfel, instinctul și inteligența sînt două soluții echivalente ale problemei restituirii energiei în timpul actelor discontinui – care nu sînt nimic altceva decît „acțiunile" individului – și două moduri de cunoaștere egale în practică. Inteligența inventează propriile sale instrumente, simbolurile și conceptele sale; ea instaurează între realitate și sine-însăși o distanță care se traduce, din punct de vedere speculativ, printr-o neînțelegere naturală a vieții. Instinctul, dimpotrivă, utilizează instrumentele pe care le găsește; el extinde realitatea și aderă prin „simpatie" la agitația vieții.

• **Intuiția** – Dacă instinctul nu are decît o funcție practică, o formă evoluată a acestuia subzistă în conștiința umană, la marginea inteligenței: aceasta este intuiția care este un instinct dezinteresat și capabil de o înțelegere speculativă a vieții. Ordinea intuiției este cea a vieții, căreia i se opune ordinea inteligenței: din punctul de vedere al inteligenței, ordinea intuitivă ar părea o „dezordine", noțiune prin care Bergson denunță caracterul său ireal. Îmbinînd inteligența și intuiția, omul poate spera să înțeleagă sensul evoluției vitale.

• **Libertatea** – Elanul vital este în mod esențial o cerință a creației, vizînd maximum de diversitate și de nedeterminare. Paradoxal, viața trebuie să folosească materia inertă pentru a i se opune: ea trebuie să se nască în cadrele determinismului mecanic pentru a-l depăși. Fiecare specie este o încercare de a rezolva această contradicție: independența și mobilitatea animalului îl plasează deasupra vegetalului. Însă doar omul ajunge într-adevăr să rezolve această problemă a vieții, datorită libertății sale care nu este nimic altceva decît interiorizarea puterii creatoare a vieții. Omul ar apărea totodată ca legat de celelalte vietăți (căci viața realizează în el ceea ce încearcă să realizeze și în ele) și ca realizarea supremă a vieții.

HUSSERL: *ORIGINEA GEOMETRIEI*

Data: 1936, publicare postumă în 1939
Titlul original (germ.): *Vom Ursprung der Geometrie*

Referințe:
- Lucrări generale:
E. Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, 1974.
P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.
- Lucrare specială:
J. Derrida, *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990

1. TEMA

Text scurt și extrem de dens, *Originea geometriei* este unul dintre ultimele scrieri ale lui Husserl. Întrebarea pusă este una dintre cele care parcurg întreaga operă a lui Husserl: care este semnificația concretă a activității științifice? Problema se pune aici în legătură cu geometria, însă s-a dedus imediat că ea vizează întreaga știință modernă (bazată pe matematizarea naturii) și, mai mult încă, toate produsele spirituale ale umanității. Nu este vorba de a face o „istorie a științelor", ci de a orienta o meditație asupra esenței științei, adică asupra sensului său existent pentru noi. Dezvoltarea vertiginoasă a geometriei moderne și aplicației sale tehnice, din ce în ce mai înaintate, constituie, dintr-un anumit punct de vedere, un progres: însă în același timp, ele ascund sensul fundamental al activității geometrice. De aceea, atîta timp cît acest sens este întotdeauna prezent în mod latent, el nu poate fi descoperit decît plecînd de la cercetarea istorică a originii sale.

FIŞĂ DE LECTURĂ

I. Obiectul cercetării.

A. Întrebare despre sensul originar al unei tradiţii.

B. Întrebare privind formarea primitivă a sensului, pe care s-a construit tradiţia geometrică.

II. Dificultăţile legate de această cercetare.

A. Condiţiile care au permis intuiţiei prime a inventatorului geometriei să fondeze o tradiţie.

1. Încarnarea în limbaj permite intuiţiei subiective să devină o intuiţie „pentru toată lumea".
2. Sedimentarea în scris dă acestei intuiţii „fiinţa veşnică".

B. Pericolele legate de această transformare: pierderea sensului originar.

1. Limbajul deschide posibilitatea simplei asocieri pasive.
2.. Prin dezvoltarea geometriei reactivarea intuiţiei fondatoare devine secundară.
3. *Activitatea logică legată de limbaj permite* continuarea tradiţiei geometrice fără a-i reactiva sensurile.

C. Concluzie. În sensul istoriei sale, geometria a devenit o tradiţie „moartă".

III. Necesitatea unei reactivări a sensului originar al geometriei.

A. Problema sensului este o problemă istorică.

B. Răspuns la două obiecţii:

1. Obiecţia „pozitivistă": doar prezentul contează; răspuns: elucidarea epistemologică şi explicitarea istorică sînt legate.
2. Obiecţia „istoricistă": cultura trecutului ne este inaccesibilă; răspuns: unitatea istoriei ca teren universal al determinabilităţii.

C. Metoda variației prin imaginație permite accederea la invariantul apodictic al geometriei.
D. Rezultatele:
1. Materialul fondatorului geometriei: lumea „pre geometrică".
2. Actul spiritual de idealizare geometrică este descoperirea universalității umane și a Rațiunii.

2. COMENTARII

A. CERCETAREA ORIGINII ESTE O CERCETARE A SENSULUI

• **Tradiția** – Ce este geometria pentru noi? Ea este ceea ce sînt filosofia sau știința: o tradiție, adică un produs spiritual pe care fiecare generație o moștenește și o transformă. Această unitate între „a moșteni" și „a transforma" (sau între „a conserva" și „a adăuga") caracterizează o tradiție vie. Chiar dacă fiecare generație aduce schimbări (care pot fi interpretate ca „progres") tradiția nu-și păstrează în mai mică măsură unitatea: astfel, există „geometrii" (în sensul în care se pot construi sisteme diferite de geometrie) însă toate se regăsesc în faptul că ele se referă la aceeași tradiție, care datează de la Galilei, Euclid și Thales.

• **Originea** – A înțelege sensul geometriei, al conceptelor sale și al propozițiilor sale, înseamnă a sesiza această unitate transmisă prin tradiție. Fundamentul acestei unități constă în intuiția originară a primului inventator al geometriei, a celui care a cunoscut idealul geometric în stadiul de proiect, descoperindu-i primele baze. Cercetarea istorică nu are nimic de-a face cu cercetarea pozitivă asupra trecutului: ea este înainte de toate o tentativă de a lega o activitate prezentă de originea sa, adică de sensul său viu. Fără această înrădăcinare, activitatea geometrică devine o activitate golită de sens.

B. ISTORIA GEOMETRIEI: UITAREA SENSULUI ORIGINAR

• **Obiectivarea intuiției subiective** – Intuirea de către inventatorul geometriei a „idealului geometric", nu este decît o trăire subiectivă. Cum poate fi transmisă această trăire subiectivă pentru a fonda o tradiție? Aici se impune procesul de *obiectivare* care nu poate fi realizat decît prin intermediul limbajului. Încarnarea lingvistică constituie prima etapă a obiectivării, permițîndu-i evidenței subiective să fie comunicată. Limbajul dă intuiției idealului geometric o dimensiune inter-subiectivă: evidența „pentru mine" devine un ideal „pentru toată lumea", înscriindu-se în orizontul umanității. Scrierea permite apoi transmiterea din generație în generație: ea înscrie evidența originară în orizontul timpului, idealul primind „ființă pentru veșnicie".

• **Asocierea pasivă și reactivarea** – Prin aceste procese, intuiția vie a inventatorului este transcrisă în semne. Semnul este prin sine însuși mort, însă el permite interlocutorului să „reactiveze" intuiția și să și-o facă pe a sa: în acest sens, demersul inventatorului este „retrăit" de interlocutor. Această putere a semnului de a fi reactivat de interlocutor permite intuiției originare să fie transmisă în sînul unei tradiții vii și de a rămîne astfel mereu prezentă. Însă semnul permite și simpla asociere pasivă: putem foarte bine să înțelegem un text, să-l repetăm, chiar să-l rezumăm, fără să-i sesizăm conținutul esențial. Forma logică a limbajului ne permite să meditățm asupra conceptelor, să facem calcule și să construim noi propoziții fără să le înțelegem sensul.

• **Transmiterea unei tradiții moarte** – Asocierea pasivă și logica permit transmiterea unei tradiții, chiar atunci cînd îi este uitat sensul originar. Acesta este destinul geometriei (și al științei în general) în epoca modernă: progresele sale extraordinare nu pot fi realizate decît prin ocultarea sensului originar. În fața imensității aplicațiilor tehnice ale științei, cine se interesează și de semnificația originară a conceptelor și a propozițiilor

sale? Lucrăm astăzi cu concepte „de-a gata" pe care le învățăm metodic, fără să le fi sesizat sensul. În această uitare se înscrie, pentru Husserl, criza majoră a umanității europene moderne.

C. DESCOPERIREA SENSULUI ORIGINAR

• **Problema istorică** – Ce sens avea geometria în intuiția originară care a creat-o? Întrebarea nu are nimic comun cu o problemă istorică „a faptului", fiindcă actul creării geometriei este pur și simplu actul prin care noi înșine reintrăm în posesia acestui sens ascuns: originea nu este un eveniment trecut, ci ceea ce rămîne dintotdeauna în tradiția geometrică.

• **Lumea pre-științifică** – Pentru a răspunde acestei probleme, trebuie evaluat aportul primului geometru în raport cu „materialul" de care dispunea, adică în raport cu datele lumii spirituale în care trăia el. Lumea pre-științifică este o lume a lucrurilor, adică a corpurilor înscrise în forme spațio-temporale, și în care practica tehnică încearcă să rămînă la aceste forme pure prin diverse mijloace: finisare, măsurare... Toate acestea reprezintă lumea trăită de primul geometru: nu înseamnă încă geometrie.

• **Semnificația geometriei** – Actul geometric constă în a da spațiului și timpului o formă matematică. Acest suport spațio-temporal matematic este perceput prin intuiția geometrică ca fiind elementul substanțial al lumii, cel care se pierde, o simplă variație care se aduce lucrurilor. Ideea originară a fondatorului este că lucrurile pot fi transcrise într-o formă universal valabilă pentru toți oamenii, toate popoarele și toate timpurile: ea este certitudinea eternității și universalității științei. Ea reprezintă, în fine, descoperirea unei Rațiuni care guvernează lumea și străbate istoria umanității de la un capăt la altul: acestea sînt convingeri care formează trăirea concretă și semnificația vie a geometriei și a oricărei științe.

HEIDEGGER:
SCRISOARE DESPRE UMANISM

Data: 1946
Titlul original (germ.): *Über den Humanismus*

Referinţe:
- Lucrări generale:
G. Steiner, *Heidegger,* Albin Michel, 1981.
J. Beaufret, *Dialogues avec Heidegger* (tome III), Éd. de Minuit, 1974.
- Lucrări speciale:
J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence,* Denoël, 1971.
M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme,* J. Millon, 1990.

1. TEMA

Scrisoarea despre umanism a fost trimisă de Heidegger filosofului francez J. Beaufret, răspunzînd la cîteva întrebări care îi fuseseră adresate. Heidegger vrea aici să corecteze un anumit număr de erori de interpretare comise frecvent la citirea importantei sale cărţi *Fiinţă şi timp,* apărută în 1927: ea este deci destinată să-i clarifice şi să-i precizeze cugetarea. Rectificînd o neînţelegere frecventă, el subliniază ceea ce îl opune existenţialismului „umanist" al lui Sartre: modul în care Heidegger gîndeşte existenţa nu este umanist, ci chiar opus doctrinelor umaniste tradiţionale. Totuşi, respingerea umanismului nu înseamnă să ridice în slăvi inumanul sau barbarul: este vorba, mai degrabă, de a gîndi apartenenţa noastră iniţială la Fiinţă şi de a afirma întîietatea Fiinţei mai mult decît întîietatea omului. Critica *filosofiilor subiectului* nu se limitează la doctrinele umaniste tradiţionale sau moderne, ci repune în discuţie toată istoria ontologiei metafizice de la Platon la Nietzsche.

FIȘĂ DE LECTURĂ

Introducere. Gîndirea umană este esențialmente gîndirea Ființei în adevărul ei.

I. Prima întrebare: cum se poate reda sens cuvîntului „umanism"?

A. Umanismul implică reinserția omului în esența sa.

B. Umanismul se bazează astfel pe o determinare a esenței omului.

1. Critica lui „homo animalis" de către umanismul metafizic.
2. Adevărata esență a omului este ek-sistența.
3. Ek-sistența este experiența adevărului Ființei.

C. Refuzul umanismului metafizic.

1. Critica subiectivismului metafizic: doar Ființa contează.
2. Adevărul Ființei este adevărata miză pentru om.
3. Respingerea umanismului are un sens pozitiv.

II. A doua întrebare: trebuie completată ontologia prin etic?

A. Necesitatea unei etici: omul trebuie să se lase revendicat de Ființă.

B. Sensul său originar: locul omului este în apropierea Ființei.

C. A gîndi Ființa înseamnă a gîndi Nimicul.

III. A treia întrebare: gîndirea este o aventură?

A. Gîndirea este o aventură în sensul în care este raportată la Ființă ca la ceea ce *vine*.

B. Trebuie să coborîm de la filosofie la cuvîntul simplu care lasă Ființa să vină.

2. COMENTARII

A. CRITICA UMANISMULUI

• **Umanismul clasic** – Termenul de „umanism" nu apăruse decît tîrziu în istoria gîndirii. Romanii distingeau *homo humanus* de *homo barbarus, homo humanus* desemnînd pentru ei omul căruia îi sînt asociate virtuțile specific romane și cultura școlară greacă. Termenul de „umanism", așa cum îl găsim în filosofia Renașterii, se referă la acest ideal antic.

• **Umanismul modern** – Pe lîngă umanismul clasic există un umanism modern, cel al lui Marx sau al lui Sartre, care nu se mai referă la idealul antic al civismului sau al erudiției, ci pune accentul pe libertatea fundamentală a omului și pe necesitatea de a-l elibera de alienări. Cele două tipuri de umanism se suprapun în afirmarea valorii supreme a omului înainte de toate: realizarea umanismului rămîne, în orice caz, filosofia omului – subiect, opus lumii – obiect care îl domină prin tehnică.

• ***Homo animalis* și *homo humanus*** – Umanismul nu este doar o doctrină care afirmă valoarea unui ideal al omului. El este înainte de toate o concepție despre esența omului. Această esență a omului a fost concepută, începînd cu Platon și Aristotel, ca provenind din animalitate (omul ca „animal rațional"). Heidegger se opune acestei concepții: omul nu este un animal printre celelalte, care s-ar distinge prin „rațiunea" sa concepută ca o trăsătură anexă. „Rațiunea" (sau mai exact gîndirea) omului îl plasează clar în afara lumii animale și, în general, în afara lumii lucrurilor sau a „ființărilor" (termenul desemnînd tot ceea ce *este*). Prin gîndirea sa, omul întreține o relație specială cu Ființa: prin raportarea sa la Ființă se definește în mod esențial, și nu prin raportarea la ființare.

• **Existența și ek-sistența** – Omul, definindu-se prin raportarea la Ființă, trăiește astfel o relație ex-tatică față de el însuși. Heidegger numește acest raport care caracterizează omul în esența sa, „ek-sistență". Conform lui Heidegger, principala greșeală făcută de existențialiști constă în interpretarea conceptului

de existență doar din punctul de vedere al omului ca un fel de „mod de a fi" al omului. Astfel, pentru Sartre, omul există fără esență și își construiește el însuși esența prin alegerile și acțiunile sale: o asemenea concepție rămîne, pentru Heidegger, în cadrele filosofiei clasice, al cărei rezultat este punerea în valoare a omului ca subiect dominator al ființării. De unde alegerea unui neologism (*ek-sistență*) care pune accentul pe ideea conform căreia omul rămîne în afara lui însuși, prin raportarea la Ființă. Astfel, omul nu mai este supremul punct de referință, ci unul care se definește în raport cu punctul de referință care este Ființa: aici Heidegger respinge umanismul.

B. RELAȚIA DINTRE GÎNDIRE ȘI FIINȚĂ

• **Ființa ființării** – Filosofia se vrea încă de la începuturile sale o interogație despre Ființă. Totuși, această interogație a luat o întorsătură deosebită odată cu Platon și Aristotel, asimilînd Ființa principiului „ființării", principiu pe care metafizica îl numește „esență", „cviditate" etc. Ocultînd relația primordială a omului cu Ființa, miza filosofiei a devenit dominația omului asupra ființării, atît prin cunoașterea conceptuală, cît și prin tehnică. Umanismul este astfel destinul metafizicii.

• **Adevărul Ființei** – Umanismul examinează mai mult una dintre dimensiunile Ființei – ca „Ființă a ființării" – însă nu dimensiunea esențială a Ființei („adevărul Ființei") ca transcendentă oricărei ființări, adică „ceea ce nu este".

Doar gîndirea originară a grecilor pre-socratici (Heraclit, Parmenide...) a ridicat această problemă. Limbajul metafizicii pune piedici reinstaurării unei adevărate gîndiri asupra Ființei în adevărul său: de aceea poezia este mai apropiată decît filosofia de această gîndire originară.

• **Omul, păstorul Ființei** – Ființa nu este o ființare (Ființa nu *este* propriu-zis) și totuși ea se manifestă prin om. Această manifestare a Ființei este tocmai ceea ce caracterizează omul în esența sa: omul – cel în care Ființa atinge lumina adevărului său. Omul este important pentru că el este singura ființă capabilă

să pună problema adevărului Ființei: el este cel care veghează asupra lăcașului Ființei care este limbajul.

• **Limbajul, lăcașul Ființei** – Limbajul este cel care permite această manifestare la om a Ființei în adevărul său. Limbajul este în mod tradițional privit de filosofie ca un instrument de dominare asupra lumii (asupra ființării) prin conceptele și categoriile logice. Însă adevărata esență a limbajului este relația sa cu Ființa: înainte chiar de a numi ființările și de a le conferi o semnificație, limbajul se definește ca ascultare a Ființei. Omul nu este stăpînul limbajului, cu atît mai puțin cu cît nu este stăpînul Ființei: se poate spune mai curînd că omul, prin limbaj, este cel căruia Ființa „i se dă"; limba germană traduce această idee prin expresia „es gibt Sein" („Ființa se dă"). Adevăratul sens al eticii constă în această responsabilitate: destinul omului nu este acela de a ajunge la dominarea tehnică a ființării, ci de a atinge adevărul Ființei care i se dă, adică de a trăi în apropierea Ființei.

ANEXĂ (Indice de materii)

Remarcă: Numerele trimit la fişele de lectură.

Omul şi lumea

Conştiinţa: 4, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17
Inconştientul: 16
Dorinţa, pasiunile: 1, 5, 7, 10, 14, 16
Iluzia: 2, 3, 6, 12, 15, 16, 17
Aproapele: 5, 8, 10, 13, 16, 18
Spaţiul, percepţia: 3, 4, 8, 12, 17, 18
Memoria, timpul: 12, 14, 16, 17, 18
Existenţa, moartea: 4, 7, 15, 19
Natura şi cultura: 2, 5, 7, 10, 11, 14, 15, 16
Istoria: 9, 10, 14, 15, 16, 18, 19

Cunoaşterea şi raţiunea

Limbajul: 10, 15, 18, 19
Imaginaţia: 3, 4, 6, 12
Judecata, ideea: 2, 3, 4, 6, 10, 12, 14, 15
Formarea conceptelor ştiinţifice: 3, 4, 6, 12, 17, 18
Teorie şi experienţă: 3, 4, 12
Logică şi matematică: 3, 4, 6, 8, 12, 17, 18
Cunoaşterea viului: 3, 17
Constituirea unei ştiinţe a omului: 5, 9, 10, 19
Iraţionalul, sensul, adevărul: 2, 3, 4, 6, 7, 14, 17, 18, 19

Practica şi scopurile

Munca, schimburile: 9, 10, 14, 15
Tehnica, arta: 10, 14, 15, 19
Religia: 2, 5, 7, 9, 11, 14, 15, 16
Societatea, statul: 1, 5, 9, 10, 11, 14, 15
Puterea: 1, 5, 7, 9, 10, 11, 15
Violenţa: 1, 5, 7, 9, 10, 14, 15

Dreptul, justiția: 5, 7, 9, 10, 11, 16
Datoria, voința, persoana: 11, 13, 14, 16
Fericirea: 2, 7, 10, 12, 13, 14
Libertatea: 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17

Antropologie: 2, 5, 7, 9, 10, 15, 16, 17, 19

Metafizică: 2, 3, 4, 8, 12, 13, 15, 16, 17, 19

Filosofie: 2, 7, 14, 15, 16, 17, 19

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ

I. Ediţii de texte

Niccolo Machiavelli, *Principele,* în vol. *Măştile puterii,* Editura Institutul European, Iaşi, 1997; *Principele* (studiu introductiv, traducere, note de Nina Façon), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960; *Principele: eseu,* traducere, tabel cronologic, note şi postfaţă de Nicolae Luca, Editura Minerva, Bucureşti, 1995.

Michel de Montaigne, *Apologia lui Raimond Sebond,* versiune românească Mariella Seulescu, Editura Ramuri, Craiova (f.a.); *Apologia lui Raimond Sebond,* în vol. *Eseuri,* traducere de Mariella Seulescu, prefaţă de Ludwig Grünberg, Editura Minerva, Bucureşti, 1984; *Apologia lui Raimond Sebond* în vol. *Eseuri,* studiu introductiv şi note de Dan Bădărău (2. vol.), Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

René Descartes, *Descartes şi spiritul ştiinţific modern, Discurs asupra metodei de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţă,* traducere de Daniela Revenţa Frumuşanu şi Alexandru Boboc, note, comentarii şi bibliografie de Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990; *Discurs asupra metodei de a călăuzi bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe urmat de prescurtări ale meditaţiilor metafizice,* traducere de George Iancu Ghidu, Tipografia Comerţului, Bucureşti, 1941; *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţă,* traducere de Cr. Totoescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1967; *Două*

tratate filosofice: Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filosofia primă, traducere de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1992; *Meditații metafizice,* traducere și cuvînt înainte de Ion Papuc, Editura Crater, București, 1997.

Baruch Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului și despre calea cea mai bună care duce la adevărata cunoaștere a lucrurilor,* Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

Blaise Pascal, *Cugetări,* traducere și note de George Iancu Ghidu, studiu de Ernest Stere, Editura Științifică, București, 1992.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Disertație metafizică,* traducere de Constantin Floru, note de Dan Bădărău, Editura Humanitas, C.E.U. Press, București, 1996.

Charles de Secondat Montesquieu, *Despre spiritul legilor,* traducere și note de Armand Roșu, studiu introductiv de Dan Bădărău, vol. 1-3, Editura Științifică, București, 1964.

Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni,* traducere de S. Antoniu, Editura Științifică, București, 1958; *Contractul social,* traducere de H.H. Stahl, introducere, comentarii și note de J.L. Lecercle, postfață de Anton Adămuț, Editura Moldova, Iași, 1996.

Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure,* traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994; *Întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice,* Editura Științifică, București, 1972.

Karl Marx, *Ideologia germană. Critica filosofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în perspectiva diferiților lui profeți*, E.s.p.l.p., București, 1956.

Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, traducere de Dorie Lăzărescu, preambul de Harald Höffding, Editura Mediarex, București, 1996; *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*; traducere de Liana Micescu și Alexandru Al. Șahighian, Editura Humanitas, București, 1994.

Martin, Heidegger, *Scrisoare despre umanism* în vol. *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, București, 1988.

II. Referințe

Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică: istoria filosofiei europene*, traducere de Vasile Drăgan, Editura Humanitas, București, 1997.

Constantin Rădulescu-Motru, *F.W. Nietzsche: viața și opera sa*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.

Petre Andrei, *Prelegeri de istorie a filosofiei: de la Kant la Schopenhauer*, Editura Polirom, Fundația Academică „Petre Andrei", Iași, 1997.

Uwe Schultz, *Immanuel Kant*, traducere de Vasile Poenan, Editura Teora, București, 1997.

Nicolae Râmbu, *Raţiunea speculativă în filosofia lui Hegel: De la transcendentalismul kantian la logica speculativă hegeliană,* Editura Universităţii, Iaşi, 1997.

Peter Singer, *Hegel,* traducere de Cătălin Avramescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Roger Scruton, *Spinoza,* traducere de Diana Arghirescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Walter Biemel, *Heidegger,* traducere de Thomas Kleininger, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

Rodica Croitoru, *De la metafizica luminii la metafizica moravurilor: Jakob Böhme şi Immanuel Kant,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1996.

Marius Dumitrescu, *Descartes sau certitudinile îndoielii,* Editura A92, Iaşi, 1996.

Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Constantin Rădulescu-Motru ş.a., *Istoria filosofiei moderne de la Renaştere pînă la Kant,* Editura Tess-Expres, Bucureşti, 1996.

Constantin Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

Ion Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant,* Editura Agora, Iaşi, 1994.

C. Antoniade, *Machiavelli,* Editura Helicon, Timişoara, 1993.

Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei* (vol. II: *Epoca marilor profeţi: Hegel şi Marx*). Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

C.I. Gulian, *Hegel. Tînărul Nietzsche. Mircea Eliade, teoretician şi istoric al religiilor: Eseuri de istoria gîndirii,* Editura Academiei Române, Bucureşti, 1992.

Constantin Noica, *Viaţa şi filosofia lui René Descartes,* în vol. *Două tratate filosofice: Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filosofia primă,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

Horia Lazăr, *Blaise Pascal: un discurs asupra raţiunii,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

Nina Façon, *Blaise Pascal,* Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

Dan Bădărău, *G.W. Leibniz: viaţa şi personalitatea,* Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966.

Vasile Pavelcu, *John Locke,* Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.

Alice Voinescu, *Montaigne: omul şi opera,* F.P.L.A. „Regele Carol al II-lea", Bucureşti, 1936.

Doctorul Ygrec, *Viaţa şi filosofia lui Henri Bergson,* prefaţată de P.P. Negulescu, Editura Adevărul, Bucureşti (f.a.).